14 الانتخابات البلدية في تونس: خطوة أولى نحو الديمقراطية المحلية المنشودة
16 الإسلام المتعلمن: التجربة التركية في ميزان التاريخ والإخفاقات
18 كيف يحمي القانون الإسلام في مصر.. ويعيد إنتاجه؟
22 التشريعات الليبية والشريعة الاسلامية: عقود من المد والجزر

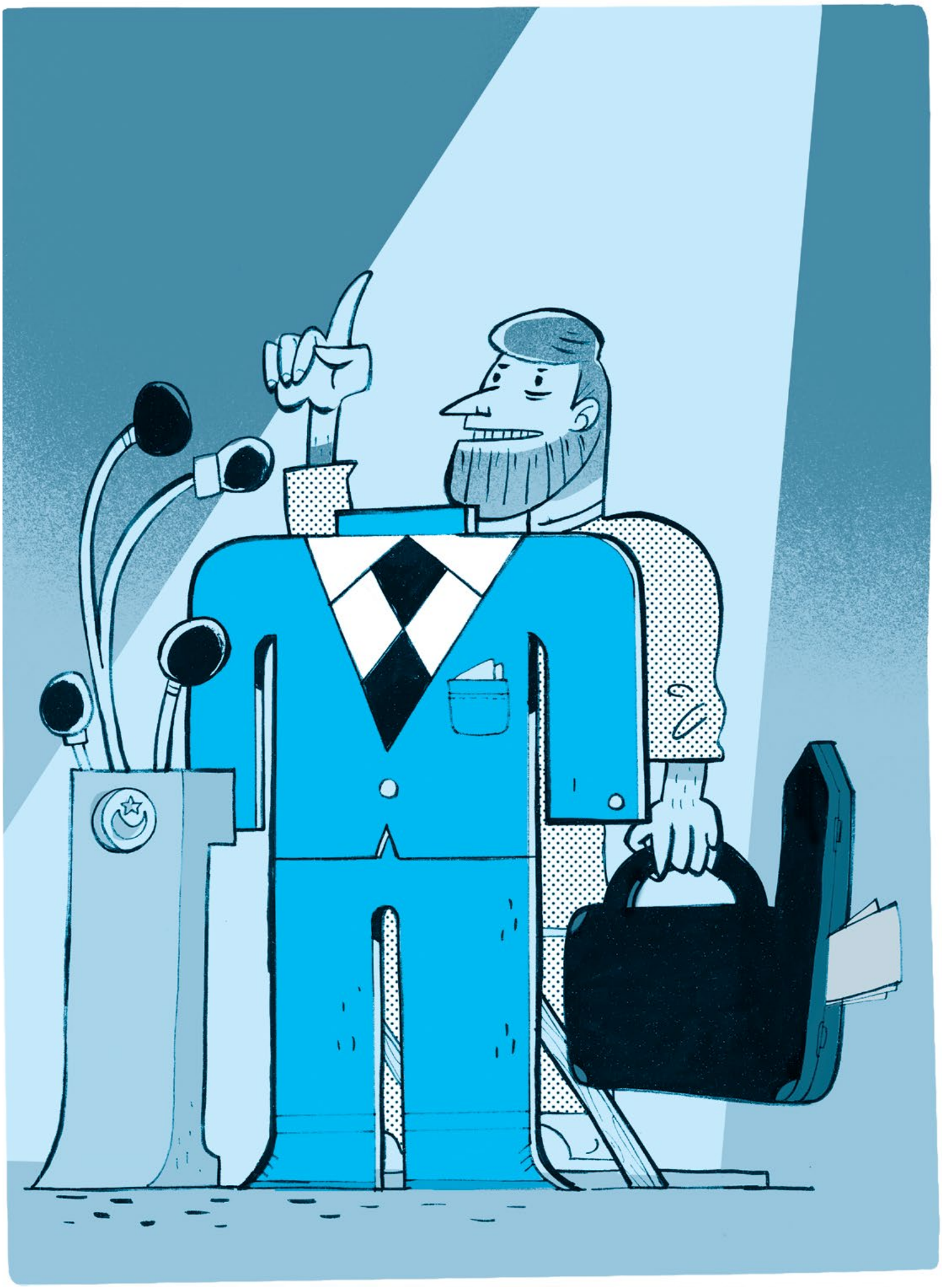
مفكرة القانونية تونس

مـايـو/ May 2018

العدد 11 ISSUE

مخاضات حقوقية:

الديمقراطية والإسلام والمعاني المعلقة



شهدت سنوات 2011 وما أعقبها، دخول الأحزاب الإسلامية إلى المشهد السياسي في العديد من الدول العربية، تبعا لسقوط أنظمة الحكم فيها. وفيما أدى تغول هذه الأحزاب إلى صراعات سياسية أيديولوجية بلغت حدّ العنف، فإن التجربة التونسية نجحت في تجاوز هذه الصراعات في اتجاه إرساء توافقات براغماتية باتت ميزة بارزة للحياة السياسية في تونس. وقد تمثل ذلك في تضمين دستور 2014 مجموعة من النصوص المبهمة التي تتضمن بعض التناقض وتحتمل طبعا أكثر من تفسير في اتجاه هذا الفريق أو ذاك. فكأنما إقرار الدستور هو مجرد اتفاق مرحلي بين هذه القوى، أدى إلى «تعليق» الصراع فيما بينها أو ربما إرجائه إلى زمن آخر.

واللافت أن إرجاء النظر في الخلافات الأيديولوجية تحت مسميات «مفاهيم مرنة» لا ينحصر في العلاقات التفاعلية بين القوى السياسية، بل يكاد يكون معمما، ليشمل النقاشات الداخلية للأحزاب، أقله الحزب الأكثر أدلجة في تونس، وهو حزب النهضة. وهذا ما نستشفه من المؤتمر العاشر للنهضة، حيث عمدت الحركة إلى بلورة خطاب «مرن» يحررها من «كلاسيكيات» و«أدبيات» الإسلام السياسي التقليدي ويساعدها على خوض اللعبة السياسية ببراغماتية تحت مسمى«الإسلام الديمقراطي»، وهو مفهوم غامض ما برح مجردا عن أي تعريف.

وإذ تتجنب حركة النهضة أي اشكال إيديولوجي مع شريكها في الحكم، ذهب «النداء» على نقيض ذلك بهدف إبراز تمايزه كقوة حداثية في مواجهة قوة إسلامية محافظة. وهذا ما نستشفه من المبادرة التي أطلقها رئيس الجمهورية الباجي قايد السبسي بتشكيل لجنة مخصصة للنظر بكل المواد القانونية التي لا تنص على احترام الحريات الفردية والمساواة والعمل على وضع مقترحات تعديل تعزز كلا المبدئين قانونياً. وينتظر أن تبلغ هذه المبادرة منتهاها مع نشر اللجنة لتقريرها وتوصياتها، على نحو قد يؤدي عمليا إلى إنهاء الهدنة الأيديولوجية بين شريكي الحكم. فلا يكون كافيا إذ ذاك أن تتوارى حركة النهضة خلف مفاهيم مبهمة ك «الإسلام الديمقراطي» بل سيتعين عليها تقديم أطروحاتها الفكرية والتنظيرية في هذه المجالات كافة.

انطلاقا من ذلك، رأينا من الضروري استعادة بعض أهم محطات التنازع بين القوى المصنفة حداثية والقوى المصنفة إسلامية وتحليلها، تمهيدا للنقاش الاجتماعي الأوسع والذي يرجح حصوله بشكل واسع قريباً.

فهرس

3

مخاضات حقوقية: الديمقراطية والإسلام والمعاني المعلقة

مخاضات حقوقية في تونس: الحداثة في محضر الإسلام الديمقراطي

4

دستور التوافقات: براغماتية سياسية ومراوغة من أجل البقاء أم هروب إلى الأمام؟

سلسبيل القليبي
أستاذة في كلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية، جامعة قرطاج

5-6-7

الدين في الدّستور التونسي

إقبال بن موسى
مدرسة وباحثة في القانون العام
بكلية الحقوق والعلوم السياسية بتونس

8-13

الإسلام الديمقراطي: عن أي ديمقراطية نتحدث؟ ومقابلة مع قيس سعيّد: دستور تونس عبارة عن «مساومات» والمحكمة الدستورية أشبه بلعبة ورق وحوار مع سليم اللغماني حول لجنة المساواة والحريات الفردية ووزارة الشوؤن الدينية في تونس و«تحييد» المساجد: بورقيبة، النهضة والخطاب الحقوقي ما بعد 2011

ياسمين هاجر
باحثة، من فريق عمل المفكرة القانونية

مخاضات حقوقية في دول عربية وإسلامية

16-17

الإسلام المتعلمن: التجربة التركية في ميزان التاريخ والإخفاقات

جو حمورة
باحث متخصص في الشؤون التركية

18-19

كيف يحمي القانون الإسلام في مصر .. ويعيد إنتاجه؟

عمرو عزت
باحث في المبادرة المصرية للحقوق الشخصية

20-21

مكانة الشريعة الإسلامية في تشريعات المغرب في ظل الدستور الجديد: استيعاب التناقضات في إطار التوافق وتحكيم «أمير المؤمنين»

أنس سعدون
قاض مغربي

22-23

التشريعات الليبية والشريعة الإسلامية: عقود من المد والجزر

24

قوانين المرأة الليبية في ميزان الشريعة الإسلامية

جازية جبريل محمد
أستاذة في كلية الحقوق في جامعة بنغازي

14-15

الانتخابات البلدية في تونس: خطوة أولى نحو الديمقراطية المحلية المنشودة

جنان الإمام
باحثة

صاحب المطبوعة: المفكرة القانونية
شارك في التحرير: ياسمين هاجر ونزار صاغية ومنة عمر ومروان الطشاني و وحيد الفرشيشي.

info@legal-agenda.com
www.legal-agenda.com
المفكرة القانونية :Facebook
Twitter: @Legal_Agenda

تم نتاج هذه المطبوعة بدعم مالي من هينرش بل، مكتب شمال إفريقيا تونس، ومؤسسة المجتمع المفتوح، المكتب الإقليمي العربي. الآراء الواردة هنا تعبر عن آراء المؤلفين وبالتالي لا تعكس بالضرورة وجهة نظر المؤسسة
نفذ الرسوم لمواضيع تونس: عثمان سلمي
نفذ الرسوم لمواضيع الدول العربية الأخرى: رائد شرف
تصميم: حسين ناصر الدين
تم الطبع في مطبعة ايريس، المنطقة الصناعية، النفيضة، الهاتف: 73250488.
تم طبع 3000 نسخة عن هذا العدد.

HEINRICH BÖLL STIFTUNG
شمال إفريقيا تونس
OPEN SOCIETY FOUNDATIONS
المكتب الإقليمي العربي

مخاضات تونس الحقوقية:
الديمقراطية والإسلام والمعاني المعلقة

شهدت سنوات 2011 وما أعقبها، دخول الأحزاب الاسلامية إلى المشهد السياسي في العديد من الدول العربية، تبعا لسقوط أنظمة الحكم فيها. وفيما أدى تغول هذه الأحزاب إلى صراعات سياسية أيديولوجية بلغت حدّ العنف، فإن التجربة التونسية نجحت في تجاوز هذه الصراعات في اتجاه إرساء توافقات براغماتية باتت ميزة بارزة للحياة السياسية في تونس.

وقد اكتسب «التوافق» طابعا رمزيا فائقا، في الاجتماع السري الذي جمع «الشيخين» الباجي قايد السبسي وراشد الغنوشي في باريس في عام 2013. تبعا لذلك، طغت نيّة الوصول إلى توافق على مجمل الخلافات العالقة في مسودات دستور الجمهورية الثانية، فانتهت المسودة الأخيرة التي تم إقرارها في عام 2014 إلى مجموعة من النصوص المبهمة التي تتضمن بعض التناقض وتحتمل طبعا أكثر من تفسير في اتجاه هذا الفريق أو ذاك. وتعكس صياغة المواد على هذا الوجه التكتيكات والمساومات البراغماتية التي انتهجتها القوى السياسية المختلفة، للوصول إلى صيغة مقبولة من الجميع، وإن بقي كلا الفريقان على مواقفهما ومقارباتهما الأصلية. فكأنما إقرار الدستور هو مجرد اتفاق مرحلي بين هذه القوى، أدى إلى «تعليق» الصراع فيما بينها أو ربما إرجائه إلى زمن آخر. وفيما ينتظر أن تتولى المحكمة الدستورية توضيح هذه النصوص وفرض معانيها وانعكاساتها القانونية، فإن الاختلافات المفتعلة بين الأحزاب حول اختيار أعضاء هذه المحكمة وتأخير تعيينهم بعد سنوات من إقرار الدستور، إنما يبين أن هذه القوى ما تزال غير جاهزة لتمكين مؤسسات الدولة من حسم خلافاتها الأيديولوجية وأنها ما تزال تفضل أن تتولى بنفسها النظر في أي خلاف في فهم الدستور أو انعكاساته.

واللافت أن إرجاء النظر في الخلافات الأيديولوجية تحت مسميات «مفاهيم مرنة» لا ينحصر في العلاقات التفاعلية بين القوى السياسية، بل يكاد يكون معمما، ليشمل النقاشات الداخلية للأحزاب، أقله الحزب الأكثر أدلجة في تونس، وهو حزب النهضة. وهذا ما نستشفه من المؤتمر العاشر للنهضة، حيث عمدت الحركة إلى بلورة خطاب «مرن» يحررها من «كلاسيكيات» و «أدبيات» الإسلام السياسي التقليدي ويساعدها على خوض اللعبة السياسية ببراغماتية تحت مسمى«الإسلام الديمقراطي». وهذا ما دفع رئيس الجمهورية الفرنسية إيمانويل ماكرون في زيارته الأخيرة لتونس إلى القول بأن الشعب التونسي أثبت، على عكس ما يعتقده البعض، أن الديمقراطية تتماشى مع المجتمعات الإسلامية.

إلا أنه يجدر التنبيه إلى أن تماهي الحركة مع «الديمقراطية» يبقى حتى اللحظة سياسيا فقط. فلم نشهد بعداً ايديولوجيا تنظيرياً لتلك العملية، فضلا عن أن متابعة الممارسات السياسية والتشريعية للنهضة لا تعطي نسقاً واضحاً لنوع الديمقراطية التى تتبناها ولا للنهج الفكري التحديثي المتّبع أو المبتدع من قبلها. كما لا نلقى في خطابها أي ضبط أو تجديد للمصطلحات الحداثية المستعملة، ما أبقاه يقتصر على الاسقاطات والتحوير. وقد بدا أن راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة، يعمل على تقريب حزبه للديمقراطية بدلا من تقريب المرجعية الإسلامية إليها، وذلك على غرار الرئيس التركي رجب الطيب أردوغان الذي نجح في تقريب حزبه من العلمنة بدلا من تقريب مرجعياته الإسلامية منها.

وإذ نلحظ تاليا سعيا للنهضة لتجنب أي اشكال إيديولوجي مع شريكها في الحكم «النداء» أو حتى أي استحقاق يرغمها على توضيح مواقفها الأيديولوجية، ثمة مؤشرات ظهرت مؤخرا أن «النداء» ربما يجد على النقيض من ذلك مصلحة في وضعها أمام استحقاق مماثل بهدف إبراز تمايزه كقوة حداثية في مواجهة قوة اسلامية محافظة. وهذا ما نستشفه من المبادرة التي أطلقها زعيم نداء تونس الباجي قايد السبسي في خطابه بتاريخ 13 أوت 2017، بتشيكل لجنة استشارية مخصصة للنظر بكل المواد القانونية التى لا تنص على احترام الحريات الفردية والمساواة والعمل على وضع مقترحات تعديل تعزز كلا المبدئين قانونياً.

وما يعزز هذه القراءة هو أن السبسي ركز عند إطلاق مبادرته هذه على مسألة المساواة في الإرث، والتي تكاد تكون المسألة الأكثر اصطداما بالشريعة الاسلامية بفعل تعارضها مع قطية الآيات القرآنية فيه. فكأنما السبسي دشّن عمله لتحقيق المساواة بإبراز العنوان الأكثر تصادمية وإحراجا لشركائه في الحكم. وينتظر أن تبلغ هذه المبادرة منتهاها مع نشر اللجنة لتقريرها وتوصياتها، على نحو قد يؤدي عمليا إلى إنهاء الهدنة الأيديولوجية بين شريكي الحكم. فلا يكفي إذ ذاك حركة النهضة التواري خلف مفاهيم مبهمة كـ«الإسلام الديمقراطي» بل سيتعين عليها تبيان موقفها الرافض أو المؤيد لأي من المسائل المقترحة، وربما تقديم أطروحاتها الفكرية والتنظيرية التى تبرر أياً من الموقفين. وفي كلتا الحالتين، ستكون في موضع مساءلة. فقبولها بالمساواة في الإرث قد يعرضها لانتقادات الأصوليين والتي قد تصل إلى اتهامها بالزندقة والخروج عن الإسلام لغايات سياسية. بالمقابل، سيؤدي عدم قبولها بالمساواة إلى اهتزاز صورتها «التحديثية» و«الديمقراطية» التى عملت منذ 2014 على بلورتها محلياً ودولياً، مما قد يؤثر على مكانتها السياسية داخليا وخارجيا، وخاصة بعد تطور الحراك المدني حول هذه المسائل. ولكن حتى وإن عادت القوى السياسية إلى سابق عهدها في تعليق النقاش السياسي عملا بمقتضيات التوافق، يبقى أن صدور تقرير اللجنة أو مجرد التلويح بصدوره سيشكل «خضة» لحركة النهضة تنبهها إلى ضرورة الاستعداد الفكري لاستحقاقات مماثلة ستثور عاجلا أم آجلا، سواء حصل ذلك بشكل تلقائي عن التفاعلات المدنية أو من باب الإحراج السياسي أو المزايدة الأيديولوجية.

ومن هنا، استباقا لهذا الحدث الذي يؤكد بعض أعضاء اللجنة حصوله بعد الانتخابات البلدية، رأينا من الضروري استعادة بعض أهم محطات التنازع بين القوى المصنفة حداثية والقوى المصنفة إسلامية وتحليلها، تمهيدا للنقاش الاجتماعي الأوسع والذي يرجح حصوله بشكل واسع قريباً. ويؤمل أن يسهم فتح نقاش هادئ ورصين على هذا النحو في تعزيز الجهوزية الاجتماعية اللازمة لاستيعاب الخلافات من دون تحولها إلى عامل تأزم، تمهيدا لتطوير منظومة حقوقية تجديدية سليمة.

ثمة عامل آخر لا يقل أهمية حفّزنا للعمل على هذا العدد، قوامه التجربة الهامة التي تقودها الديمقراطية التونسية الجديدة بمختلف تفاعلاتها، وبخاصة تفاعلاتها بين القيم الحديثة والقيم المحافظة. فهذه التجربة، في نجاحاتها وإخفاقاتها، تجعلها بمثابة اختبار لكثير من الدول العربية في المشرق كما المغرب. فثمة أسئلة بليغة تطرح اليوم: ما الذي يفسر أن البرلمان التونسي الذي يضم عشرات النواب الإسلاميين نجح في إقرار قانون لمكافحة العنف ضد المرأة، قد يكون القانون الأكثر تطورا في المنطقة العربية جمعاء؟ ما الذي يفسر أن تكون النهضة إحدى القوى الداعمة لهذا القانون، فيما تبقى القوى الإسلامية في الدول الأخرى عامل عرقلة أو تشذيب لقوانين مماثلة؟ أسئلة لا يمكن الإجابة عليها من دون الغوص في الوضعية السياسية والاجتماعية في تونس. وبإمكان الإجابات طبعا أن تكون أكثر ثراء عند مقارنة التجربة التونسية بتجارب أخرى، حاولنا الإضاءة على بعض جوانبها في هذا العدد، ومن أبرزها التجارب التركية والمغربية والليبية والمصرية. ويبقى هذا العدد بالطبع مساهمة بسيطة، نأمل أن ننجح في تطويرها وتعزيزها، من خلال ما قد تستولده من تفاعلات مع قراء المفكرة في تونس وخارجها.

دستور التوافقات:
براغماتية سياسية ومراوغة من أجل البقاء أم هروب إلى الأمام؟

سلسبيل القليبي

أربع سنوات مرّت على المصادقة على الدستور التونسي[1]. أربع سنوات ونحن نعيش على وقع دستور يقال أنه دستور التوافقات وأنه دستور الاستثناء التونسي.

لكن ما هي حال هذا الدستور اليوم وما هي حال المؤسسات التي أنشأها وحال نموذج المجتمع الذي أرساه؟ بعبارة أخرى، هل أن دستور 27 جانفي 2014 هو فعلا دستور توافقي أم أنه دستور تأجيل الخلافات والهروب إلى الأمام؟ هل كانت التوافقات اتفاقات بين الفرقاء السياسيين مكّنت من بناء حقل سياسي مشترك يسمح باستدامة الدستور وخاصة بإنزاله أرض الواقع، أم كانت تنازلات مؤقتة لضرورة المصادقة على الدستور في انتظار ظهور توازنات سياسية جديدة محلية (تونس) وإقليمية (المنطقة العربية)؟ بمعنى آخر، هل كانت المصادقة على الدستور ثمرة اتفاق حول مبادئ أساسية وتأسيسية لهوية الدولة ولعلاقتها بالمجتمع وبالأفراد أم ضرب من البراغماتية السياسية[2] التي اضطرّت الفاعلين السياسيين بالمجلس الوطني التأسيسي إلى التخلّي عن جزء من المبادئ التي دخلت بها هذا المجلس للتمكّن من الفوز بالبعض الآخر؟

نطرح هذه التساؤلات اليوم في ظلّ تعثّر عملية إنفاذ الدستور سواء تعلّق الأمر بالمحكمة الدستورية أو بالهيئات الدستورية المستقلّة، ولأنّ الخلافات التي أثّثت النقاشات بالمجلس الوطني التأسيسي عادت لتطفو على السطح خاصة في ما يتعلّق بمنظومة الحقوق والحريات، وكأن البراغماتية السياسية كانت بالنسبة للبعض وسيلة للمراوغة من أجل البقاء بينما كانت بالنسبة للبعض الآخر هروبا إلى الأمام.

البراغماتية السياسية أو المراوغة من أجل البقاء

إذا أخذنا «البراغماتية السياسية» على معناها المبتذل لا الفلسفي باعتبارها ملكة التأقلم مع الوضع السياسي الرّاهن وتغيير الخطاب السياسي وسُلّم الأوليات على أساسه، فمن الهام أن نذكّر باستراتيجية العمل التي تمّ اتباعها من قبل النهضة مباشرة بعد الإعلان عن النتائج النهائية لانتخاب المجلس الوطني التأسيسي[3]، في ظل انقسام المجلس التأسيسي الأيديولوجي والسياسي[4].

فعملت النهضة في إثر ذاك الانتصار[5] على التمكّن من السلطة وعلى تركيز قواعده فيها:

ويلحظ أن أول التدابير المتخذة منها تمثل في إقرار التنظيم المؤقت للسلط العمومية (16 ديسمبر 2011) الذي غابت فيه أي إشارة إلى مدّة زمنية محدّدة لكتابة الدستور الأمر الذي شكّل تنكّرا منها لتعهّد جميع الأطراف السياسية[6] بإعداد نص الدستور في مدّة لا تتجاوز السنة وهي نفس المدّة التي حدّدها الأمر الرئاسي لدعوة الناخبين لانتخاب المجلس الوطني التأسيسي[7]. ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، إذ أن نفس التنظيم المؤقت للسلط منح المجلس الوطني التأسيسي السلطة التشريعية إلى جانب سلطة إعداد الدستور. ويؤشر هذان التوجهان إلى رغبة لدى حركة النهضة في التمتّع بحيّز زمني ضروري لتمرير قوانين تريد بها الاستباق والإسراع بفرض تصوّراتها السياسية والتشريعية، بما يتوافق مع الشريعة. إلا أن الحركة تراجعت عن مساعيها تلك، بعدما لمست قدرة الشارع التونسي على التحرّك وعلى التجنّد للتصدّي لتوجّهاتها والذي بلغ أوجه مع اعتصام الرحيل[8]. بل أنها لم تتردّد عن الانسحاب المؤقت من السلطة لترك المكان لحكومة تكنقراط وذلك حتى لا تفقد كل حظوظ العودة إليها، خاصة في ظل أحداث الإطاحة بحكم الإخوان المسلمين في مصر.

هذا في ما يتعلّق بالتعامل مع التوازنات السياسية داخل المجلس التأسيسي وخارجه، ماذا الآن عن التعامل مع الرهانات السياسية التي طرحها الدستور؟

البراغماتية السياسية أو الهروب إلى الأمام

لم تجد قضية المرجعيات التي ينبني عليها الدستور داخل المجلس الوطني التأسيسي الحيز الكافي من النقاشات الذي من شأنه أن يحسمها ولم يقع حلّها في حقيقة الأمر. فقد ترتّب على المواجهة بين حاملي مشروعين سياسيين متعارضين تعطيل لعملية صياغة الدستور، وبخاصة بعد ظهور أزمة ثقة بين مختلف الفُرقاء السياسيين من جهة وبين المجتمع والمجلس التأسيسي من جهة ثانية على إثر الاغتيالات السياسية واستفحال الإرهاب والعنف السياسي.

فكان أن وقع إحداث الحوار الوطني برعاية أهمّ المنظمات الوطنية وهي الاتحاد العام التونسي للشغل والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة والرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان والهيئة الوطنية للمحامين[9]، الذي وضع خارطة طريق للوصول إلى دستور جديد يسمح بإرساء مؤسسات سياسية جديدة دائمة وذلك بتأطيره لمداولات المجلس التأسيسي ضمن ما سمي بلجنة التوافقات. إلا أن هذه اللجنة أفضت إلى تنازلات سمحت ربّما بالتوصّل إلى المصادقة على الدستور لكنها أجّلت في الواقع حسم نقاط الخلاف التي وُلد بها. وبالفعل وإن كانت مفارقة هشاشة حركة النهضة دفعت بها إلى القبول بتنازلات، إلا أن ثمن التوافقات كان بقاء رواسب مشروعها لأسلمة الدستور بعد أن سعت إلى أسلمة الثورة[10].

أفضت لجنة التوافقات إلى تنازلات سمحت بالتوصّل إلى المصادقة على الدستور لكنها أجّلت في الواقع حسم نقاط الخلاف التي وُلد بها.

وبالفعل، رغم تراجعها عن اعتماد الشريعة كمصدر من مصادر التشريع وعن تضمين «توطئة الدستور أنه سيتأسّس على تعاليم الإسلام»" وتراجعها عن اعتبار الإسلام دين الدولة، فإن الدستور التونسي ولد حاملا لفصل أول يقرّ بأن «تونس دولة حرّة مستقلة ذات سيادة الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها ...» وفصل ثاني يقرّ بأن «تونس دولة مدنية تقوم على المواطنة وإرادة الشعب وعلوية القانون ...» كما أنه وُلد بفصل سادس تكفل بمقتضاه الدولة حرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية وتمنع دعوات التكفير والعنف والكراهية لكنها في نفس الوقت الدولة راعية للدين وحامية للمقدّسات ومانعة للنيل منها ! وإن هذا الفصل لهو خير دليل على أن ما تمّ هو أقرب إلى تراكم رؤى سياسية متباينة من توافق حول أرضية مشتركة ونحن ندفع اليوم ثمن هذا التمشي.

وبالفعل إن تمّ في الظاهر الاتفاق كما ذكرنا آنفا على أنّ الفصل الأول من الدستور لا يعني قطعا أن الإسلام دين الدولة، فإننا نجد اليوم إقرارا بعكس ذلك تماما في كتاب في شرح الدستور من تأليف النائب الحبيب خضر المقرّر العام له بالمجلس الوطني التأسيسي[12]. وإن كان الدستور أقرّ بأن الدولة ضامنة للحقوق والحريات الفردية والعامة وأنها حامية للحياة الخاصة ولكرامة الذات البشرية ولحرمة الجسد[13]، فإننا نجد اليوم أحكاما قضائية بالسجن وبالإبعاد في حق أشخاص من أجل ميولهم الجنسية[14] واعتمادا على مفهوم اللواط. ونجد قضاة يحكمون بعدم جواز التوارث بين غير المسلم والمسلم بناء على الفصل الأول من الدستور باعتباره يقرّ أن الإسلام دين الدولة وأن هذا الإقرار يسمح باعتماد الشريعة كمصدر من بين مصادر القانون وعليه فإن القاعدة الفقهية القائلة بأن لا توارث بين ملّتين هي قاعدة مكمّلة للفصل 88 من مجلة الأحوال الشخصية والمتعلّق بموانع الإرث.

فإذا كانت السلطة القضائية التي جعل منها دستور 2014 الحامية للحقوق والحريات[15] لم تدرك بعد النقلة النوعية التي جاء بها دستور 2014 مقارنة بمنظومة دستور 1959 وإذا كانت السلطة القضائية لا ترى الاتجاه الذي تمّت فيه التوافقات، فهذا يعني أن هذه الأخيرة كانت مجرّد هروب إلى الأمام من قبل أطراف سياسية بقي كل منها في موقعه.

لذا آن الأوان أن تُبعث المحكمة الدستورية حتى تكفل للنص الدستوري تناسقه كما يقرّ ذلك الدستور ذاته في فصله 146[16] وحتى تذكّر بما جاء بمداولات المجلس الوطني التأسيسي بخصوص دلالة الفصل الأول من الدستور والذي تمّ الاتفاق، وليس مجرّد التوافق، على أنه لا يعني أن الإسلام دين الدولة وتُذكّر بأن القاضي يبقى الملاذ الأخير لأيّ شخص لحماية الحقوق التي ضمنها له الدستور من أي انتهاك وبالتالي يُنتظر منه تأويل النصوص القانونية في اتجاه حماية هذه الحقوق لا التضييق منها أو طمسها.

الدين في الدّستور التونسي

إقبال بن موسى

يكاد لا يخلو أي دستور من الدساتير المكتوبة في العالم اليوم، على اختلاف المرجعيات التي تستند إليها، من إشارات ذات صلة بمسألة الدين. إلاّ أنّ تناول الدين يختلف من دستور إلى آخر. ففي حين يكتفي عدد من الدساتير بالتنصيص على حرية المعتقد والضمير على اعتبارها من الحريات الأساسية التي تكفلها الدّولة للإنسان، تتجاوز دساتير أخرى ذلك بتكريس دين رسمي للدّولة. ولا يقتصر هذا التوجه الثاني على دساتير الدّول الإسلامية التي يتّضمن عدد منها تنصيصا على أنّ الإسلام هو دين الدّولة بل أنّ عددا لا بأس به من دساتير الدّول الأوروبية تنحو نفس المنحى، من ذلك مثلا تبني دستور الدنمارك للكنيسة الإنجيلية اللوثرية ككنيسة وطنية تحظى بدعم الدولة واشتراطه أن يكون الملك منتميا إلى نفس الكنيسة واعتراف الدستور اليوناني والدستور البلغاري بمكانة متميزة للكنيسة الأرثوذكسية. ويعكس هذا التوجه حرص واضعي الدساتير على إدراج مقتضيات تؤكّد على الانتماء الحضاري والثقافي للدّولة والعناصر المحدّدة لهويتها أي المقومات الأساسية التي ترتكز عليها ذاتيتها كاللغة والدّين. فالدين ما فتئ يمثّل أحد العناصر المحورية التي تتأسّس عليها حضارة وثقافة مجموعة بشرية معيّنة.

بالرجوع إلى التجربة الدستورية التونسية، نلحظ أنّ تناول المسألة الدينية، من زاوية تكريس حرية المعتقد وما يستتبع ذلك من عدم تمييز بين المواطنين على هذا الأساس، تمتّد جذوره إلى دستور 1861 الذي اقتضى في أحد فصوله أنّ لكلّ واحد من أهل المملكة، على اختلاف الأديان، له الحقّ في أن يكون آمنا على نفسه وعرضه وماله كما هو المفتتح به عهد الأمان. وقد نصّ الفصل الأوّل من عهد الأمان لسنة 1857 الذي أشار إليه الفصل المذكور من دستور 1861 على:» تأكيد الأمان لسائر رعيتنا وسكّان إيالتنا على اختلاف الأديان والألسنة والألوان في أبدانهم المكرمة وأموالهم المحرمة وأعراضهم المحترمة...». أمّا دستور غرّة جوان 1959 فقد كرّس حرية المعتقد وحرية القيام بالشعائر الدينية ما لم تخّل بالنظام العامّ. كما أنّه في نفس الوقت، جعل من الإسلام من المرتكزات الأساسية للهوية التونسية كما جاء في الفصل الأوّل من الدستور. ومن اللافت للإنتباه أنّ الإشارة التي تضمّنها الفصل الأوّل من دستور 1 جوان 1959 للدين الإسلامي لم تثر جدلا مطوّلا ولا خلافات حادّة صلب المجلس القومي التأسيسي رغم التكوين الزيتوني والمرجعية الثقافية العربية الإسلامية لنصف نوّاب المجلس1. بل على العكس من ذلك، فإنّ الصيغة المتعلّقة بالتنصيص على العروبة هي التي حازت النصيب الأوفر من السجال بين من يصرّ على التأكيد على أنّ تونس دولة عربية ومن يعتبر أنّه، نظرا لافتقار الصيغة المذكورة لأي قيمة قانونية، يكون من الحريّ الاكتفاء بالتنصيص على أنّ اللّغة العربية هي اللّغة الرسمية للدّولة باعتبار أنّ معيار اللّغة هو العنصر الموّحد بين الشعوب التي توصف بكونها عربية2. أمّا فيما يتعلّق بدين الدولة، فباستثناء مقترح صادر عن أحد أعضاء المجلس القومي التأسيسي لتضمين عبارة «تونس دولة إسلامية»، وهو مقترح تمّ استبعاده بحجّة افتقار العبارة للقيمة القانونية، حظيت الصيغة المعتمدة بالقبول من دون صعوبة تذكر3. وبقطع النظر عن تجذّر الشعب التونسي في الحضارة العربية الإسلامية، فإنّ حرص المؤسّس الدستوري التونسي سنة 1959 على تكريس الدين الإسلامي كأحد مقوّمات الدّولة التونسية الوليدة يعود إلى الدّور الأساسي الذي لعبه العامل العقائديّ خلال فترة الكفاح ضدّ الاستعمار. فقد كان الاستعمار الغربي، في الوعي الجماعي، تجسيما لهيمنة القوى المسيحية على العالم الإسلامي، الأمر الذي جعل من الدين الإسلاميّ المحرّك الأساسي لرصّ الصفوف وتجميع الطاقات وشحذ الهمم من أجل طرد المحتّل.

فيما يتعلّق بدستور 2014، رغم أنّ مسألة الهوية لم تكن حاضرة ضمن الطلبات التي على أساسها اندلعت الانتفاضة الشعبية في تونس، فقد تحوّلت خلال مسار وضع الدستور إلى المسألة الأبرز التي استوقفت المجلس الوطني التأسيسي وكثرت في شأنها التجاذبات بين مختلف الحساسيات الفكرية والسياسية الممثّلة في المجلس وحتّى خارجها. إذ انطلاقا من الأسابيع الأولى التي أعقبت أحداث جانفي 2011، احتّلت مسألة الهويّة موقعا متميّزا في النقاشات المحتدمة في الفضاء العامّ. وما أن تحدّد التوجه نحو خيار سنّ دستور جديد بدلا من الاحتفاظ بالدستور السابق وإدخال بعض التحسينات عليه، حتّى توضحت عناصر إشكالية مكانة الإسلام في الدستور المراد وضعه: هل يجب الامتناع عن التنصيص على دين رسميّ للدّولة في الدستور أو اعتماد صياغة توضّح دون لبس ممكن أنّ الإسلام لا يعدو أن يكون دين غالبية التونسيين أم على نقيض ذلك عدم الاكتفاء بالصيغة الواردة في دستور 1959 وتدعيمها بتكريس الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع.

باعتبار هذا التضارب الحادّ في الرؤى الذي برز، أثناء المسار التأسيسي، في خصوص التكريس الدستوري للدين، فإنّ موضوع الدراسة يستدعي منّا التوقّف عند الصيغة النهائية التي توّصلت لها الحساسيات الفكرية والأيديولوجية المتنافرة التي كانت ممثّلة في المجلس الوطني التأسيسي في تضمين المسألة الدينية في الدستور، مع إبراز الإشكاليات التي يمكن أن تثيرها عند تطبيق أحكام الدستور.

بالرجوع إلى الأحكام التي تضمّنها الدستور التونسي لسنة 2014 لا يسعنا إلاّ أن نلاحظ أنّه، على غرار مختلف الدساتير الليبرالية، كرّست السلطة التأسيسية الأصلية مبدأ الحرية الدينية. ورغم أنّ الإقرار بحريّة المعتقد والضمير الواردة في الفصل السادس من الدستور يتجافى، مبدئيّا، مع إرساء مفاضلة بين مختلف الأديان والمعتقدات والتمييز بين معتنقيها، إلاّ أنّ هذا الاعتبار لم يمنع واضع الدستور من إيلاء مكانة متميّزة للدين الإسلامي.

تكريس الدستور للحرية الدينية

بعد شدّ وجذب بين التيارات الفكرية المختلفة الممثّلة في المجلس الوطني التأسيسي، استقّر الخيار على صياغة للفصل السادس من الدستور تتبّنى مفهوما واسعا للحرية الدينية. إلاّ أنّ هذه الحرية، كغيرها من الحقوق والحريات التي يكفلها الدستور، تبقى خاضعة لحدود تستمّد أساسها وضوابطها من الفصل 49 من الدستور لكن يمكن أن تستشّفها كذلك من الفصل السادس ذاته.

تبنيّ مفهوم واسع للحرية الدينية:

على خلاف الفصل الخامس من دستور 1959 الذي اكتفى بالتنصيص على ضمان حرية المعتقد وحماية حرية القيام بالشعائر الدينية ما لم تخّل بالنظام العامّ، فإنّ الفصل السادس من الدستور الجديد عكس مقاربة واسعة للحريات المتّصلة بالوجدان بتكريس حريّة الضمير إلى جانب حريّة المعتقد. ويعدّ هذا التكريس سابقة فريدة باعتبار أنّها المرّة الأولى التي يعترف فيها دستور دولة ذات انتماء عربي إسلامي، بصورة صريحة، بحريّة الضمير. فحريّة الضمير تتجاوز المفهوم الضيق لحريّة المعتقد التي تفيد حقّ الإنسان في أن يعتنق أيّ دين أو معتقد يختاره وحقّه في الإعراض عن كلّ المعتقدات الدينية أو تأجيل خياره أو عدم الإفصاح عن قناعاته الفكرية والدينية وكذلك حريّة تغيير عقيدته. فحريّة الضمير، فضلا عن استيعابها كلّ المضامين التي ينطوي مفهوم حرية المعتقد، تفيد كذلك الحقّ في اعتناق أيّ فكر فلسفي بدلا عن المعتقد الديني والحقّ في عدم اعتناق أي فكر أو دين4. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ واضع الدستور فضّل تكريس حرية الفكر في فصل مستقّل هو الفصل 31 من الدستور في حين أنّها حريّة ذات صلة وثيقة بحرية المعتقد والضمير، الأمر الذي يفسّر أنّ العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وهو النّص المرجعي للحريات المذكورة على الصعيد الدولي، يقيم صلب المادّة 18 منه علاقة تلازم بين المفاهيم الثلاثة. وقد استندت المحكمة الابتدائية بالكاف، في حكم ابتدائي صدر حديثا، على حرية الضمير التي يكرسها الفصل السادس من الدستور، لرفض دعوى إسقاط حضانة على الأمّ التي تزوجت أجنبيا لا يدين بالإسلام. فخلافا لقرارات عديدة دأبت فيها محكمة التعقيب التونسية على تأسيس رفض إكساء القرارات الأجنبية التي تسند حضانة الطفل للأمّ الأجنبية المقيمة بالخارج على اعتبار أنّ النظام العامّ يقتضي أن يعيش الطفل المولود لأب تونسي مسلم لدى والده وفي بيئة مسلمة ضمانا لعدم انبتاته عن دينه، اعتبرت المحكمة الابتدائية بالكاف، في تمشّ يتّسم بالتجديد والجرأة، أنّ حرية الضمير المكفولة في الدستور تضمن حرية اختيار القناعات الدينية وتتنافى مع توجيه الطفل نحو ديانة دون أخرى. فقد جاء في الحكم المذكور: «وحيث أنّه من المبادئ الكونية التي أقّرتها التّشاريع السماوية والوضعية هي حريّة الضمير والتي كرّسها الدّستور التونسي في الفصل السّادس وهي امتداد لما وقع تضمينه بالمواثيق والصكوك الدّولية المنظّمة لحقوق الإنسان والتي تعني أن يؤمن الشخص أو يعتقد وفق ما يمليه عليه اقتناعه الشخصيّ وتبعا لذلك فإنّ إسقاط الحضانة عن المدّعى عليها نظرا لكونها قد تزوجت بأجنبي لا يدين بالدين الإسلامي لا يمكن للمحكمة أن تجاري المدّعي في ذلك لأنّ هذا الأمر من المسائل المتعلّقة بالحقوق والحريّات الأساسية للأفراد، هذا فضلا عن أنّ مثل هذا التقييد من شأنه مصادرة حقّ الطّفل في اختيار ديانته وجعله تحت منهج حياة وأسلوب تفكير قد لا يرتضيه عندما يغدو رشيدا وهو ما لا يمكن للمحكمة السماح به حفاظا على القاصر من كلّ دمغجة أو توجيه نحو ديانة دون أخرى.»5.

يقتضي ضمان حرية المعتقد والضمير، سواء على مستوى التشريعات أو على مستوى الممارسات، نبذ كلّ أشكال التمييز الذي يتأسّس على القناعات الدينية والفكرية. فلا معنى للاعتراف بحرية المعتقد والضمير إذا كانت ممارسة الأفراد لتلك الحريات تؤدي إلى الانتقاص من الحقوق والحريات المكفولة لهم. وقد كان هذا الاعتبار إحدى الحجج الرئيسية التي ارتكز عليها تيّار فقه قضائيّ تمسّك بتأويل ضيّق للفصل 88 من مجلّة الأحوال الشخصية يقصي اختلاف الدين من موانع الإرث.

كما يفقد التنصيص الدستوري على ضمان حرية المعتقد والضمير معناه إذا كانت ممارسة هذه الحريات تفتح الباب «للتكفير والدعوة للعنف والكراهية والتصفية الجسدية واستباحة الدّم من أجل اختيارات دينية أو آراء فلسفية أو تصورات فنية حتّى وإن كانت صادمة وجريئة وخالفت السائد والمألوف»6. وقد يكون من المهّم التذكير بالوقائع التي أدّت إلى إدراج الفقرة من الفصل السادس من الدستور الخاصّة بالتزام الدّولة بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف والتصدي لها. فقد نشب خلاف حادّ بين نائبين من نوّاب المجلس الوطني التأسيسي، خلال الجلسة العامّة المنعقدة في 5 جانفي 2014، على إثر رمي أحدهما الثاني بكونه يعادي الدين الإسلامي ممّا جعل نوّاب المعارضة يفرضون تنقيح الفصل السادس في اتجاه التنصيص على منع التكفير.

2 - حدود ممارسة الحرية الدينية:

تخضع الحرية الدينية كسائر الحريات التي يكفلها الدستور لحدود رسم ضوابطها الفصل 49 منه. إلاّ أنّه ينبغي التأكيد على أنّ الحدود المفروضة على حرية المعتقد والضمير لا تتسلّط إلاّ على المظاهر الخارجية

للقناعات الفكرية والدينية كممارسة الشعائر الدينية أو التقيد بمظهر خارجي أو تصرفات تعكس هذه القناعات. فكلّ ما يتّصل بضمير الفرد وبخياراته الباطنية لا يحتمل أيّ تضييق. وعلى كلّ حال، فإنّ الصبغة المطلقة لهذا الوجه من حرية المعتقد والضمير يفرضها الواقع المتمثّل في استحالة النفاذ إلى البواطن للتفتيش فيها وفرض القيود عليها.

من أجل تفادي تمتيع المشرع بسلطة تقديرية واسعة في تنظيم الحقوق المكرسة في الدستور بشكل يؤدي أحيانا إلى إفراغها من مضمونها، كما آل إليه الأمر في إطار انطباق دستور 1959، حرص واضع دستور 2014 على ضبط المعايير اللاّزم توفّرها لفرض حدود على الحقوق والحريات المكفولة في الدستور ومن ضمنها الحرية الدينية. وتتمثّل هذه المعايير الأربعة التي حدّدها الفصل 49 من الدستور في ضرورة أن يكون التقييد بمقتضى قانون وألاّ ينال التحديد من جوهر الحقّ وألا توضع الضوابط التي تحدّ من الحقوق والحريات المضمونة بالدستور إلاّ لضرورة تقتضيها دولة مدنية ديمقراطية لحماية حقوق الغير أو لمقتضيات الأمن العامّ أو الدفاع الوطني أو الصحة العامّة أو الآداب العامّة وأخيرا ضرورة التناسب بين الضوابط والاعتبارات الموجبة لها7.

بالإضافة إلى الحدود المفروضة على إظهار التدين أو المعتقد، طبقا للضوابط الواردة في الفصل 49 من الدستور، يمكن استنتاج تقييد آخر للحريّة الدينية انطلاقا من الفصل السادس ذاته وتحديدا من التزام الدّولة بحماية المقدّسات ومنع النيل منها. ويجدر التذكير أنّ قبول الطرف ذي المرجعية الدينية داخل المجلس الوطني التأسيسي بإدراج حرية الضمير صلب الفصل السادس لم يكن إلاّ مقابل موافقة الطرف الحداثي فيه بإدراج التزام الدولة بحماية المقدسات ومنع النيل منها. وباعتبار أنّ صياغة الفصل السادس كانت ثمرة تنازلات متبادلة من قبل أطراف ذات مرجعيات متضادة، فهي لم تخل من مفاهيم متنافسة سيشكّل التوفيق بينها تحديا جسيما يطرح، بشكل خاصّ، على السلطة القضائية بمناسبة تطبيق الفصل السادس من الدستور. فهل يعدّ مثلا الانسلاخ عن دين معين والتشكيك في الأسس التي يرتكز عليها ممارسة لحرية المعتقد والضمير أم نيلا من المقدّسات؟ هل يعدّ استلهام تعبيرات فنية أو فكرية من المراجع الخاصة بديانة معينة ممارسة لحرية الفكر والتعبير التي يضمنها الدستور أم مساسا بالمقدسات؟ إلى غيرها من الفرضيات التي يمكن أن يجود بها الواقع والتي تثير إشكالية الموازنة بين حرية الفكر والمعتقد والضمير من جهة والتزام الدولة بحماية المقدسات والتزامها بمنع التكفير والتحريض على الكراهية والعنف من جهة أخرى. ومهما يكن من أمر، فإنّ التنصيص الوارد بالفصل السادس من الدستور والخاص بحماية المقدسات ومنع النيل منها قد عرف تطبيقا له بمناسبة قضية استعجالية رفعتها نقابة الأئمة مطالبة بحذف تمرينين من كتاب مدرسي للغة العربية يوظفان آيات قرآنية في تمارين صرف. وقد استندت المحكمة إلى الفصل السادس من الدستور لتقرّ الطلب الوارد بالدعوى. وقد ورد في الحكم الاستعجالي ما يلي:» وحيث اتخذت التمارين المطالب بحذفها وعدم اعتمادها في التدريس بعض الآيات القرآنية لتصريف بعض العبارات القرآنية الواردة بها باستعمال صيغة المثنى والجمع. وحيث لا شكّ في أنّ إنجاز التمارين المذكورة سيؤدي حتما إلى تحريف الآيات القرآنية موضوعها وإن استعملت لغايات تعليمية ولم يتبين أنّ القصد من ذلك تحريف القرآن بتغيير ألفاظه. وحيث تقتضي أحكام الفصل السادس من الدستور أنّ الدّولة راعية للدين وتلتزم بحماية المقدسات ومنع النيل منها. وحيث ولئن لم تكن الغاية من اقتباس كتاب اللغة بعض الآيات القرآنية السخرية أو الامتهان أو تحريف معناها إلاّ أنّ من شأن إنجاز التمارين المدرجة به وما يقتضيه ذلك من تغيير الألفاظ، استعمال القرآن لغير ما أنزله الله له وبالتالي المسّ به كمقدّس وتحريفه.»8.

الاعتراف بمكانة متميّزة للدين الإسلامي

يتضمّن الدستور التونسي إشارات متعدّدة، صلب التوطئة وكذلك في الفصل 39 من الدستور الذي يكرّس الحقّ في التعليم، للحضارة وللهوية العربية الإسلامية التي يعدّ الإسلام مكوّنها الرئيسي. إلاّ أنّ المكانة المتميزة التي أقرّها واضع الدستور للدين الإسلامي، تبرز، بشكل خاصّ، من خلال اشترط أن يكون المترشّح لرئاسة الجمهورية يدين بالإسلام ومن خلال الفصل الأوّل الذي ينّص على أنّ تونس دولة دينها الإسلام.

الدين الإسلامي، شرط الترشّح لرئاسة الجمهورية:

يقتضي الفصل 74 من الدستور التونسي لسنة 2014 أنّ الترشّح لمنصب رئيس الجمهورية هو حقّ لكلّ ناخبة أو ناخب من الجنسية التونسية منذ الولادة، دينه الإسلام. إنّ شرط الإسلام اللازم توفّره في كلّ متقلّد لرئاسة الدولة يستمّد جذوره من الفقه الإسلاميّ الذي يشترط أن يكون وليّ أمر المسلمين يدين بدينهم. وتجدر الإشارة إلى أنّ الفصل 74 قد عكس تبنّي أحد شروط ولاية الأمر في الإسلام وأعرض عن شرط ثان هو شرط الذكورة. بل أنّ صياغة الفصل التي تقوم على اعتماد صيغتي المذكر والمؤنّث في نفس الوقت، وهي صياغة لم يتّم اعتمادها إلاّ في بعض فصول الدستور التونسي، لا يمكن أن تقرأ إلاّ في اتّجاه نبذ حازم لشرط الذكورة. وبقطع النظر عن مدى انسجام اشتراط إسلام المترشح لرئاسة الجمهورية مع مبدأ المساواة بين المواطنين والمواطنات في الحقوق والواجبات دون أيّ تمييز الذي يكرّسه الفصل 21 من الدستور، فإنّ هذا التنصيص يطرح إشكالا على مستوى قابلية توفّر الشرط المذكور للمراقبة الموضوعية. فالقناعات الدينية والفكرية باعتبارها معطيات باطنية، يعسر الوقوف على حقيقتها ويتمّ في شأنها الاكتفاء بظاهر الأمور. فضلا عن ذلك، يمكن اعتبار شرط الديانة الإسلامية في المترشّح لرئاسة الجمهورية من قبيل التزيّد نظرا لأنّه، في إطار مجتمع تدين غالبيته بالإسلام، يكون من المستبعد أن يتّجه خيار الناخبين نحو مترشّح لا يقاسمهم نفس العقيدة. في هذا الخصوص يقول الفقيه بيار روندو: «إنّ الإقرار بأن يكون رئيس الجمهورية مسلما في بلد أغلب متساكنيه مسلمون هو في الواقع إقرار لا يضيف شيئا، ذلك أنّ تحرّك القوى السياسية والعاطفية يؤول حتما إلى النتيجة نفسها. ولكن هذا الإقرار يبدو، رغم ذلك، ضروريا، إذ أنّه يشهد بتفوّق المجموعة الإسلامية، ويتضمّن تكريما مبدئيا للإسلام». ولئن اقتصر اشتراط الديانة الإسلامية على المترشّح لرئاسة الجمهورية، فإنّ اليمين الدستورية التي يؤديها الرئيس9 ورئيس الحكومة وأعضاؤها10 وكذلك أعضاء مجلس نوّاب الشعب11 بمناسبة تقلّدهم لمهامّهم، تتميّز بصيغة إسلامية خالصة، الأمر الذي يمكن أن يجد مبرّرا له في الفصل الأوّل من الدستور التونسيّ الذي حدّد مقوّمات هوية تونس، باعتبار أنّ الإسلام يمثّل أحد مكوّناتها الجوهرية.

وإن كانت بعض التأويلات أكثر مرونة. فإنّها لا تنفي أي بعد عمليّ عن عبارة "الإسلام دين الدولة" والتي تقضي أن يكون الإسلام مصدرا من ضمن مصادر أخرى يستلهم منها المشرّع القوانين الوضعيّة.

2- تونس دولة... الإسلام دينها»: أيّ تأويل؟

إنّ عبارة «الإسلام دينها» عبارة ملتبسة، حمّالة أوجه بمعنى أنّها تستجيب لقراءتين متضادتين، الأوّلى تقّر بقيمتها القانونية الثابتة. أمّا الثانية فتحصرها في البعد الرمزي. وبالفعل، فقد تباينت المواقف والتصورات الفقهية في خصوص دلالاتها وتبعاتها على المستوى القانوني.

إذ يعتبر شقّ أوّل أنّ مفهوم «الإسلام دين الدّولة» يترتّب عنه ضرورة عدم معارضة التنظيم السياسي للشريعة الإسلامية وأن تكون القوانين الوضعية ملائمة لها12. فالإعلان الرسمي من قبل المصدر الأعلى للقانون في الدولة بأنّ الإسلام هو دين الدّولة ينطوي على إشارة تجعل من الشريعة الإسلامية مصدرا للتشريع كما يخوّل القاضي استنباط الحلول منها كلّما اقتضى الأمر التأويل والاجتهاد للوصول إلى حلّ للنزاع المعروض على أنظاره. ولئن كانت بعض التأويلات أكثر مرونة فإنّها لم تذهب إلى نفي أي بعد عمليّ عن العبارة فهي تقتضي أن يكون الإسلام مصدرا من ضمن مصادر أخرى يستلهم منها المشرّع القوانين الوضعيّة13.

أمّا من وجهة نظر تيّار فقهيّ ثان، فإنّ العبارة المذكورة تفتقر لأيّ حمولة قانونية باعتبار أنّها لا تتوّجه لا بأمر ولا بنهي. فهي مجرّد توصيف لواقع اجتماعي يتمثّل في كون غالبية التونسيين يدينون بالإسلام، أي تنصيص يقتصر على التعبير عن الخصوصية الثقافية والسوسيولوجية للشعب التونسي. في هذا السياق، يعتبر الأستاذ عبد الفتّاح عمر أنّه: «بالنسبة للعلاقة بين الدين والدولة، تجدر الملاحظة أنّ الأحكام الدستورية التي تتعلّق بها، تتّصف، عموما، بطابع تصريحي أكثر من اتصافها بطابع إنشائي. فالقول مثلا أنّ دين تونس الإسلام، هو تعبير عن واقع اجتماعي، وهو لا يشكّل وضعا لقاعدة قانونية لها تأثير قانوني إلزامي.»14.

إنّ الصيغة الملتبسة للفصل الأوّل من الدستور التونسي لسنة 1959 التي انجرّت عنها هذه القراءات الفقهية المتضاربة كُتب لها الدّوام، إذ أنّ الدستور التونسي الجديد، نظرا للظروف والملابسات التي حفّت بوضعه، حافظ في فصله الأوّل على الصيغة الحرفية لسابقه. إذ لم يتسنّ وضع حدّ للانقسام الحادّ للتصوّرات والمواقف في خصوص مكانة الإسلام في الدستور الجديد إلاّ بفضل التوصّل إلى توافق يقضي بالمحافظة على صياغة الفصل الأوّل تماما كما وردت في نفس الفصل من الدّستور السابق.

وقد أدّى الإبقاء على الصياغة الملتبسة للفصل الأوّل من دستور 1959 إلى عدم حسم الجدل القائم في خصوص دلالات عبارة «الإسلام دينها» وترك المسألة إلى السلطات الراجع لها تطبيق الدّستور وبشكل خاصّ إلى المحكمة الدستورية التي ستقدّم التأويل الرسمي للدستور. إلاّ أنّه في انتظار أن يصدر هذا التأويل الرسمي، يمكن أن نبدي رأينا في خصوص تأويل الفصل الأوّل بالقول أنّ حججا عديدة ترجّح كفّة القراءة التي تحصر مدلول العبارة في بعدها الرمزي أي أنّها لا تعدو أن تكون مجرّد إشارة تقدير من واضع الدستور لدين غالبية التونسيين ولا يمكن أن تفيد ضرورة ملاءمة القاعدة القانونية الوضعية للقاعدة الدينية، بمعنى أنّه تظّل للمشّرع الحريّة المطلقة في سنّ القواعد القانونية التي تراعى الاعتبارات المتّصلة بالمصلحة العامّة وبمتطلبات التنمية واحتياجاتها. وتتأسّس هذه القراءة ليس فقط على مضمون الدستور الجديد لكن كذلك على عدد من التّنصيصات التي كانت واردة في المسوّدات المتعاقبة للدّستور قبل أن تختفي من الصيغة النهائية المصادق عليها.

الحجّة المستمّدة من تضمّن دستور 2014 لمفهوم الدولة المدنية:

يعدّ مفهوم الدّولة المدنية من أبرز الإضافات التي ميزت الدستور التونسي الجديد. وقد لقي المفهوم قبولا واسعا من مختلف الأطياف السياسية والفكرية الممّثلة في المجلس الوطني التأسيسي. فقد رحّب الشّق الحداثي بمفهوم الدّولة المدنية واعتبره بديلا يحظى بمقبولية

فصل بين الدين والدّولة وبين القاعدة الدينية والقاعدة القانونية، فإنّ استلهام المشرّع القانون الوضعي من الأحكام الدينية يبقى مجرّد خيار متاح ولا يمكن البتّة القول بضرورة تلاؤم النظام القانوني الوضعي مع منظومة أسمى هي التشريع الإسلامي. وتجدر الإشارة في هذا الصّدد، أنّه بمناسبة أحد الطعون المرفوعة إليها في خصوص خرق الفصل 54 من مشروع قانون البنوك والمؤسسات المالية للصبغة المدنية للدّولة بتكريس الصيرفة الإسلامية، أكّدت الهيئة الوقتية لرقابة دستورية القوانين على « ...أنّ أحكام الدستور لمبدأ آخر يعسر الدفاع عنه في الوقت الراهن وهو مبدأ علمانية الدّولة. أمّا الطّرف المحافظ، فلم يرَ في المفهوم المذكور ما يستدعي نبذه باعتبار تجذّره في المنظومة الفكرية الإسلامية. فالدّولة الإسلامية هي دولة مدنية، على نقيض الدّولة التّيوقراطية الكنسيّة15.

إنّ تأويل الفصل الأوّل من الدستور تأويلا لا يجعله في تناقض مع الفصل الثاني المكرّس لمدنية الدّولة يستدعي استبعاد أيّ مدلول من شأنه أن يتناقض مع الدعامات التي تتأسّس عليها الدّولة المدنية. وتتمثّل هذه الدعامات حسب الفصل الثاني من الدستور في المواطنة وعلوية القانون وإرادة الشعب. فمفهوم المواطنة يتجافى مع التصنيفات التي تقوم على العقيدة الدينية. أمّا علوية القانون فهي نقيض لعلوية الأحكام الدينية. كما أنّ قيام الدّولة المدنية على إرادة الشعب يعني أنّ الدّولة تستمّد سيادتها حصريا من الشعب، ممّا يفيد إقصاء أي مشروعية ماورائية.

ولئن كانت الدّولة المدنية ليست دولة لائكية تقوم على

تأويل الدستور يستدعي استبعاد أيّ مدلول من شأنه أن يتناقض مع الدعامات التي تتأسّس عليها الدّولة المدنية. وتتمثّل هذه الدعامات حسب الفصل الثاني من الدستور في المواطنة وعلوية القانون وإرادة الشعب.

لمّا كانت قائمة على مبدإ الانسجام، فإنّ ذلك ينفي أيّ تعارض بين الفصلين الأوّل والثاني من الدّستور ذلك أنّ التنصيص على أنّ تونس دولة دينها الإسلام لا يعني بالضرورة أنّ تونس ليست دولة مدنية.»16 وقد اعتبرت الهيئة الوقتية لرقابة دستورية القوانين أنّ ممارسة الصيرفة الإسلامية وإن كانت مستمّدة من الشريعة الإسلامية، فإنّ تكريسها قانونا لا يؤدّي إلى النيل من مدنية الدّولة لأنّه لا يوجد تعارض بين المسألتين طالما أنّ الأمر يتعلّق بمنتوج بنكيّ خاضع لمبادئ خاصّة أيّا كان مصدرها وضعيّا أو غير وضعيّ.

كما تتبنّى الهيئة الوقتية لرقابة دستورية القوانين التصوّر الذي يعتبر أنّ الصبغة المدنية للدّولة لا تتنافى مع اعتماد المشرع مبادئ مستمّدة من الشريعة الإسلامية وإدراجها في المنظومة القانونية الوضعية إذ تقول في نفس القرار: «.. إنّ الأخذ بمبادئ الشريعة الإسلامية على نحو ما تمسّك به الطاعنون في هذا الإطار الخاصّ والمضبوط لا يعني التّمهيد لقيام دولة دينية طالما أنّ الأمر محكوم ومقدّر بنصوص وضعية تضبط شروطها. وحيث أنّ عمليات الصيرفة الإسلامية لا تتنافى ولا تتجافى مع مدنية الدّولة طالما تمّ إدماجها في النّظام القانوني للبنوك والمؤسسات العمومية وأصبحت جزءا لا يتجزّأ من منظومة القانون الوضعيّ.»

الحجج المستمّدة من غياب بعض التنصيصات من النسخة النهائية لدستور 2014

بالرجوع إلى المسودات الأربع المتتالية للدستور التونسي، يمكن أن نرجّح تأويل الفصل الأوّل الذي ينفي أيّ ترابط بين القانون الوضعي والتشريع الإسلامي استنادا لتخليّ المجلس الوطني التأسيسي في الصيغة النهائية للدّستور عن بعض التنصيصات التي كان من شأنها أن تعزّز التأويل المعاكس.

فالصيغة النهائية للدّستور التونسي لم تتضّمن بندا ينصّ على مكانة الشريعة الإسلامية في القانون الوضعيّ. وقد مثّلت مسألة التكريس الدستوري للشريعة الإسلامية موضوع انقسام حادّ في المجتمع التونسي، في بداية المسار التأسيسي. ففي حين جعلتها التيارات الإسلامية الأصولية مطلبا رئيسا حشدت له الحشود في مظاهرات صاخبة خلال ربيع سنة 2012، عارضتها القوى الحداثية بشدّة وتجنّدت لإجهاض أيّ محاولة لفرضها. ولعلّ ما أذكى مخاوف مناهضي التنصيص على الشريعة الإسلامية في الدستور، تضمّن أحد مشاريع الدساتير المنسوب لحزب حركة النهضة، الحزب الحائز على أغلبية المقاعد في المجلس القومي التأسيسيّ، مادّة تقتضي أنّ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع17. إلاّ أنّ الجدل القائم في خصوص المسألة حسم باتخّاذ الحزب الأغلبي ذي المرجعية الإسلامية قرارا بعدم التمسّك بإدراج الشريعة في الدستور، رغبة منه في تفادي تقسيم المجتمع كما صرّح بذلك بعض قياديّيه18.

زيادة على ذلك، تراجع المجلس التأسيسي في الصيغة النهائية لدستور 2014 عن الصياغة الخاصّة بموانع التعديل التي كانت محلّ جدل. إذ احتوت المسودة الرابعة للدستور المؤرخة في 1 جوان 2013 فصلا يحدّد قائمة المّواد التي لا يمكن أن يشملها أي تعديل دستوري19. وتصدّر «الإسلام باعتباره دين الدّولة» القائمة المذكورة. وقد اعتبر هذا التنصيص توجيها نحو تأويل معيّن للفصل الأوّل من الدّستور ومحاولة لإضفاء قيمة دستورية على القراءة المحافظة له، ممّا يؤدي إلى تقويض التوافق الذي أفضى إلى الاحتفاظ بنفس صيغة الفصل الأوّل من دستور 1959. تمسّك نوّاب حزب حركة النهضة في البداية بصيغة الفصل الخاصّ بموانع التعديل، معتبرين أنّه لم يعد بإمكانهم تقديم المزيد من التنازلات20، إلاّ أنّه في الأشواط الأخيرة من مسار وضع الدستور، تمّ التوافق على حذف الفصل موضوع الخلاف واستبداله بصيغة مغايرة تتمثّل في جعل القيود المفروضة على تعديل الدستور مبثوثة في الفصول المعنية.

كما اختفت من النّص النهائي لدستور 2014 عبارة «تأسيسا على ثوابت الإسلام» التي أثارت قلق عدد من نوّاب المجلس نظرا من ناحية أولى لغموض مفهوم «ثوابت الإسلام» إذ قد يؤدي تأويلا واسعا له إلى إدراج كافّة النصوص ذات الصبغة الدينية ضمن المرجعية المعتمدة في تأويل النّص الدستوري. من ناحية ثانية، فإن لفظ «تأسيسا» يجعل من ثوابت الإسلام أصولا تتفرّع عنها سائر القواعد الأخرى ممّا قد يؤسّس لفكرة خضوع المنظومة القانونية الوضعية لمنظومة التشريع الإسلامي. وبعد نقاش مستفيض، استقّر رأي الأغلبية على التخلي عن العبارة المذكورة وتعويضها بأخرى أقّل التباسا هي عبارة « تعبيرا عن تعلّق شعبنا بتعاليم الإسلام» التي تعكس الهوية الإسلامية للشعب التونسي دون أن تهدّد استقلالية المنظومة القانونية الوضعية.

تجدون المقال بنسخته الكاملة مع المصادر والمراجع على الموقع الإلكتروني للمفكرة

الإسلام الديمقراطي:
عن أية ديمقراطية نتحدث؟

ياسمين هاجر

بعد حوالي عشرين عاماً من الإقصاء السياسي الممارس من قبل نظام الرئيس بورقيبة وخلفه زين العابدين بن علي، استطاعت حركة النهضة التونسية تجميع قواها واستعادة أتباعها بعد اندلاع ثورة 2011. قدرة حركة النهضة التنظيمية العالية التي اكتسبتها من خلال انتمائها للصحوة الإسلامية التي برزت في سبعينيات القرن الماضي، وتشبعها بالفكر الإخواني القائم على الفكر «التنظيمي» أساساً، جعلتها منذ عودة قياداتها من المنفى حتى اليوم الحزب الأكبر والأكثر تماسكاً في تونس.

في الواقع، بدا بروز «الإسلاميين» في الصفوف الأولى للتحركات الشعبية أمرا طبيعياً، بعدما كانوا حرموا من الحرية طوال عقود. ولكن لم تقتصر عودة «الإسلاميين» على المشاركة في هذه التحركات وإسقاط النظام الديكتاتوري فحسب، بل نظمت هذه الجماعات صفوفها وتقدمت بخطوات صلبة لخوض الانتخابات، هادفة إلى الانخراط في الحكم.

تبعالذلك، أثارت هذه الجماعات العديد من الإشكاليات والمخاوف، وبخاصة بعد فوز حركة النهضة الإسلامية والإخوان المسلمين في انتخابات وصفت بالديمقراطية في تونس ومصر. وبذلك حُمّلت كل من هاتين الجماعتين مسؤولية إرساء مقومات النظام الديمقراطي الذي أوصلها للحكم وكان في صلب المطالب الاحتجاجية في كلا البلدين.

ومن الاشكاليات البارزة الناتجة عن تسلّم هاتين الحركتين مقاليد الحكم، هو كيفية التوفيق بين المهام الجديدة المناطة بهما في مجال الديمقراطية وأدبيات الإسلام السياسي «الكلاسيكي» والتي بنيت على أساس فكر معاد للإستعمار والديمقراطية. ناهيك عن معضلة الوضع الاقتصادي والاجتماعي المتدهور، الذي كان في الأساس أحد أبرز عوامل اندلاع الثورات.

وفيما أسهمت هذه العوامل في الإطاحة بالحركة الإخوانية المصرية السياسية، أبدت حركة النهضة التونسية مرونة فائقة مكنتها من الاستمرار في الحكم، لتتحول بفعل ذلك إلى ظاهرة في العالم العربي الإسلامي. واللافت أن الحركة لم تكتفِ بالمحافظة على بقائها في الحكم ديمقراطياً فحسب، بل تجاوزت ذلك بتبني خطاب سياسي حداثي من الدرجة الأولى، وصفه بعض الباحثين والمحللين بأنه أكثر حداثية من خطاب الحداثيين أنفسهم. وقد تبلور هذا الخطاب على شكل أيديولوجية ناشئة، حيث أعلنت حركة النهضة في مؤتمرها العاشر لعام 2016 عن «الإسلام الديمقراطي»، مقدمة نفسها على أساس أنها حزب وطني مدني ذو مرجعية إسلامية قيمية، رافضة شملها في «قفّة» حركات الإسلام السياسي الكلاسيكي.

نظراً لأهمية هذا الإعلان وما لحقه من مواقف حداثية من قبل حركة النهضة فيما يخص حقوق الإنسان والحريات تحديداً، ارتأت «المفكرة» التدقيق في مفهوم الإسلام الديمقراطي المعلن عنه والذي يمكن أن يكون نقطة بداية لتطوير فكر مجدد لدور الحركات الإسلامية في الأنظمة السياسية الديمقراطية، من شأنه أن يؤدي إلى ترسيخها في تونس ودول عربية أخرى. بالمقابل، لن يدخل هذا المقال في تأويل خلفيات النهضة لإعلان الإسلام الديمقراطي، والتي تتصل بالتحليل السياسي وإلى حد ما بالنوايا.

من المطالبة بحق الاعتراف إلى المطالبة بحق البقاء: محطات أساسية في تاريخ حركة النهضة

قبل المضي قدماً في شرح مضمون الفكر النهضاوي الجديد المسمّى بالإسلام الديمقراطي، وجب العودة إلى المسار التاريخي لحركة النهضة قبل 2011، لما يتيحه ذلك من فهم أفضل لسلوك النهضة السياسي اليوم. في هذا الخصوص، يذكر حميدة النيفر[1] أن بداية حركة الإتجاه الإسلامي (حركة النهضة لاحقاً) لم تكن سرية، كما يعتقد البعض، لأن نشاطها كان قائماً على العمل المسجدي والدعوي في الساحات العامة. وبالرغم من تركيز الحركة وقتها على إنعاش الهوية الإسلامية، إلا أن بعض قياديي الحركة، من ضمنهم عبد الفتاح مورو وراشد الغنوشي، حاولوا إدخال الحركة في المشهد السياسي مراراً.

ففي سنة 1975، ومع وهن نظام بورقيبة، سعى هؤلاء إلى تشكيل قوة ضغط محاولين شقّ طريقهم داخل الحزب الحاكم. ولكن أمام الرفض القاطع للنظام، عاد قياديو الحركة إلى العمل الدعوي العادي.

وقد كان لظهور التيار الديمقراطي الذي يقوده أحمد المستيري[2] في أوائل السبعينات تأثير سياسي كبير على الحركة، خصوصاً أنه كان قائما على فكر جامع مناقض للفكر الإقصائي للنظام. كما أن اشتداد الصراع بين الدولة والاتحاد العام التونسي للشغل في عام 1978، دفع الحركة لاتخاذ مواقف داعمة للحقوق الاجتماعية والاقتصادية من خلال بيان صدر في نفس العام في مجلة «المعرفة» التابعة للحركة. على أمل أن يمكّنها ذلك من دخول المعترك السياسي في البلاد. هذا ولعب انتعاش الحركة الطلابية في نفس العام واحتكاك أعضاء حركة الاتجاه الإسلامي، الذي كان أغلبهم من الجامعيين، بالتيار الطلابي اليساري، دورا في تعزيز طموحهم السياسي، وإدراكهم للأبعاد الاجتماعية والاقتصادية. ومع اندلاع الثورة الإيرانية في عام 1979، حسمت الحركة قرارها باتخاذ خطوة جدية رسمية، تبلورت في عام 1981 بإعلان الحركة عن نفسها كحركة سياسية.

تحليل البيانات الصادرة رسمياً عن الحركة آنذاك يبين تطور فكر سياسي براغماتي للحركة منذ بداياتها. وهذا ما يذكر به زياد كريشان[3] بتأكيده على أن مصطلح الديمقراطية استعمل ولأول مرة علنا من قبل الحركة في البيان الصادر عن مؤتمرها في عام 1981، بالرغم من أن هذا الاستخدام بقي براغماتيا، في ظل طغيان المنحى الديني على البيان. بعد هذا المؤتمر، أعلن النظام الحرب على حركة النهضة، ليشن حملة إعتقالات واسعة طالت قيادات الحركة ومن بينهم زعيمها راشد الغنوشي.

من هنا، وكما أكد العديد من قياديي الحركة لكاتبة هذا المقال[4]، أصبح قياديو الحركة أكثر وعياً لضعف كلاسيكيات حركة الإخوان المصرية في خدمة العمل السياسي الفعلي، بالإضافة إلى وعيهم باختلاف الظروف السياسية بين تونس ومصر. وإذ مهّد هذا الأمر لعملية «تونسة» الفكر الإسلام السياسي الكلاسيكي، إلا أن متابعة وتحليل بيانات الحركة وكتابات الغنوشي في هذه الفترة وما بعدها، تبين أن عملية التونسة هذه اقتصرت على «أسلمة» المصطلحات الحداثية، مع إبقاء هذه المصطلحات خاوية من مضمون فكري تنظيري. كما سهلت هذه العملية قبول الحركة لمجلة الأحوال الشخصية ومدنية الدولة، رغم تعارضهما مع قضاياها «الإسلامية الكلاسيكية»، دائماً في إطار محاولات الحركة الحصول على «حق الإعتراف» بكونها فاعلا سياسيا في البلاد. وفي هذا الخصوص، يعلّق «كريشان» بأن «خطاب الحركة أصبح «خطابا فضفاضا». فمنذ عام 1983، أي بعد الإفراج عن عناصرها، تبنت الحركة خطابا حداثياً دون العمل على بناء خطابها على أساس حداثي».[5]

دائماً في إطار سعيها للتحصل على «حق الإعتراف السياسي»، سعت الحركة عبر الميثاق الوطني لعام 1987، الذي هدف زين العابدين بن علي من خلاله إلى تنظيم الحياة السياسية في البلاد، إلى اغتنام فرصتها مجدداً. فقد وافقت الحركة آنذاك، عبر ممثلها نور الدين البحيري[6]، على كافة شروط هذا الميثاق وقبلت بمدنية الدولة ومجلة الأحوال الشخصية. كما وافقت حركة الاتجاه الإسلامي على تغيير اسمها ليصبح حركة «النهضة»، متخذة بذلك وجهاً مدنيا.

تبعا للنجاح الكبير نسبياً الذي حققته حركة النهضة من خلال ترشح ممثليها المستقلين لانتخابات 1989، بالإضافة إلى عوامل خارجية أهمها نجاح الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية في الانتخابات البلدية الجزائرية في عام 1990، عاد نظام بن علي ليستأنف التعاطي الأمني معها بهدف إخراجها من المشهد السياسي مجدداً. أدى ذلك إلى سجن بعض قياديي الحركة ونفي البعض الآخر. وفي موازاة تفاقم الصراع بين النظام الجزائري وفصائل الجبهة الاسلامية للإنقاذ ودخول البلاد في حرب أهلية دامية عام 1992، تمّ الحكم على قياديي حركة النهضة بالسجن مدى الحياة. لم يمنع المنفى/السجن قياديي الحركة من استكمال السعي للانخراط في المشهد السياسي التونسي. ففي سنة 2005، شاركت الحركة في ميثاق 18 أكتوبر الذي جمع أغلب جهات المعارضة المنددة بممارسات نظام بن علي القمعية. عادت وقبلت الحركة بهذا الميثاق، والذي ضمّ شرط قبول مدنية الدولة ومجلة الأحوال الشخصية، بنية إثبات نفسها من ضمن اللاعبين السياسيين في البلاد، كما أكد «كريشان».

نستنتج من هذا العرض التاريخي للنهضة أن الأهداف السياسية للحركة فاقت بأهميتها التنظير الفكري والثوابت الاسلامية الكلاسيكية. غلّبت النهضة طموحها السياسي على مرجعياتها وقضاياها. وبذلك أصبحت متمرسة نوعاً ما براغماتياً بالعمل السياسي والمناورة السياسية. بعد ثورة 2011، وعودة النهضة القوية لتتصدر المشهد السياسي في البلاد، لم يتغير السلوك السياسي البراغماتي للحركة ولكن تغير المحرك وراء هذه البراغماتية. فقد انتقلت الحركة من المطالبة «بحق الإعتراف» إلى المطالبة «بحق البقاء».

شكلت النهضة بذلك ظاهرة في العالم العربي الإسلامي، ما جعلها تحت المجهرين المحلي والعالمي. وُضعت على عاتق النهضة انتظارات عديدة كما وجهت إليها العديد من التهم، حيث انقسمت الآراء حولها بين من اتهموها بازدواجية الخطاب ومن ظنوا بأنها في طور إثبات تماهي الإسلام والديمقراطية. ولكل من هاتين الوجهتين ما يبررهما.

تجدر الإشارة هنا إلى ضرورة أن نتنبّه إلى أنه يمكن تقسيم الحركة داخلياً إلى شقين: شق إحيائي وشق إصلاحي. لعل السبب الأساسي لهذا الانقسام هو المصير الذي عرفته قيادات النهضة في تسعينيات القرن الماضي تحت حكم بن علي.

فمنهم من كان مصيره السجن، ومعظم هؤلاء شكّلوا الشق الإحيائي للحركة، بمعنى أنهم بقوا بعد خروجهم من السجن متمسكين بضرورة إحياء الهوية الإسلامية في المجتمع وبالعودة إلى الأدبيات الكلاسيكية للإسلام السياسي.

ومنهم من نفي إلى خارج البلاد وبخاصة إلى أوروبا. وقد تمكن هؤلاء عموما من إستكمال تعليمهم وإنضاج فكرهم الديني والسياسي في أجواء تتمتع بالحرية والإستقرار، ومعايشة الحياة السياسية الديمقراطية الغربية، بل والتأثر بها. وعليه، مال غالبية هؤلاء إلى تجديد الخطاب الديني الإصلاحي.

تحولات المرحلة التأسيسية: انفتاح فتصلب فمساومة

من خلال مقارنة بسيطة، يتضح الفرق الشاسع بين برنامج النهضة الانتخابي لعام 2011 والمطالب التي رفعتها خلال مناقشة الدستور في المجلس الوطني التأسيسي. فبخلاف البرنامج الانتخابي الصادر في سبتمبر 2011 حيث وعدت الحركة بالإلتزام بالنظام الجمهوري ونبذ العنف والمساواة، أعادت أغلب مواقف الحركة خلال مناقشة الدستور للذاكرة كلاسيكيات الإسلام السياسي الإخواني المعادية لهذا النظام ولهذه القيم.

وإثباتا لذلك، نقرأ في برنامج 2011: «تتبنى حركة النهضة نموذج الدولة المدنية التى ترعى الشأن العام وتحمي السلم الاجتماعي وتعمل من أجل الرقي الاقتصادي وتسعى إلى ترسيخ الحريات العامة والخاصة وتحترم قواعد الديمقراطية والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات.»

بالمقابل، تمسكت الحركة خلال مناقشة الدستور بالتنصيص على «التكامل» بين الرجال والنساء، رافضة تعبير «المساواة». مسألة التجديف أيضاً أخذت حيزا كبيرا من النقاش. حيث حاولت الحركة طويلاً فرض لغة تمكنها من تجريم التجديف في الدستور. ناهيك عن المطالبة بإدراج الشريعة كنص أساسي في الدستور. التمسك بهذه المطالب من قبل الحركة أحدث جدلا أيديولوجيا واسعا بين إسلاميي الحركة من جهة والليبراليين الرافضين لهذه المطالب من جهة أخرى. هذا بالإضافة إلى السلوكيات الفردية لبعض قياديي النهضة[7] التى أججت الشكوك وضاعفت علامات الاستفهام، خصوصاً أنّ النهضة لم تعلن عن موقف رسمي يدحض هذه التصرفات ويندد بها، باعتبارها لا تمثل الأيديولوجية التقدمية للحركة.

اشتعل المشهد السياسي ليصل إلى ذروته في عام 2013. فقد تحول من جدل سياسي إلى جدل شعبي عنيف. في هذا العام، تفاعلت أحداث داخلية وخارجية، دفعت النهضة في نهاية الأمر إلى التنازل عن الحكم خوفاً من تكرار سنيّ المنفى/السجن. نذكر من هذه الأحداث ظهور الجماعات السلفية الجهادية في تونس، والتي اتهمت بتنفيذ اغتيال كل من شكري بلعيد ومحمد البراهمي. وقد طالبت المعارضة بمحاكمة جزائية لمرتكبي هذه الجرائم، بخاصةً أن البعض وجه أصابع الإتهام إلى حركة النهضة، على خلفية تقاطع مصالحها مع هذه الجماعات، والتى أوحت بالتلميح بفتح أبواب السجن مرة أخرى أمام الحركة. ضِف إلى ذلك المشهد الاقليمي المتأزم الذي تسوده الحركات الإسلامية المتطرفة، أبرزها تنظيم الدولة الإسلامية، خصوصاً أن تونس تصدرت البلدان المصدرة للجهاديين المنخرطين في صفوف هذا التنظيم.

الاجتماع السري في باريس والذي جمع راشد الغنوشي والباجي قايد السبسي في 15 أوت 2013، أوحى بأن قرار النهضة بتسليم الحكم لن يخرجها فارغة الأيدي.

هذا ما أكده إقرار دستور تونس الجديد بصيغة توافقية وصفها قيس سعيّد[8] بالبراغماتية البحتة، حيث أن التنازلات التي قدمتها كل من حركتي النهضة ونداء تونس لا تعد تنازلات بل مساومات، بقيت النهضة بموجبها في الحكم. منذ ذلك الحين، أصبحت السياسة المتبعة بين هذين الحزبين هي السياسة «التوافقية»، والتي استمرت حتى اللحظة.

النهضة وتساؤل ما بعد التمكين

بعد إقرار دستور تونس الجديدة، بدأ سلوك النهضة يتخذ مساراً أكثر اتزاناً مع وعودها «الحداثية» التى قطعتها منذ بداية الثورة. وبدأ المراقبون والمحللون – على مضض – التمييز بينها وبين الجماعات الاسلامية الأخرى. فقد عملت الحركة على إقصاء العناصر«الإحيائية» المتشددة من مشهدها السياسي. بلورت الحركة في مؤتمرها العاشر عام 2016 هذا «التقدم» بطريقة مفصّلة عبر تنوع لوائحها بين اقتصادية واجتماعية وسياسية وتنظيمية، والتى تعد بمثابة مشروعها للسنوات القادمة. يتشابه مضمون هذه اللوائح مع برنامج النهضة الانتخابي لعام 2011.

الاختلاف بينهما يكمن في تحويل المواضيع المطروحة في سنة 2011 إلى لوائح أكثر تفصيلاً ووضوحاً. يمكن اعتبار المؤتمر العاشر لحركة النهضة بمثابة إعادة صياغة لبرنامجها الانتخابي على نحو من شأنه أن يحدث «الصدمة» المطلوبة لإقناع القوى المحلية والدولية بمدى تباين النهضة عن سائر الحركات الإسلامية. فبالرغم من تراجع حدة التهم الموجهة للنهضة بازدواجية الخطاب، ما زال يُعتقد أن جماعات الإسلام السياسي تتحرك بشكل مترابط وأنها تتصرف كمجموعة واحدة وإن بصورة انفرادية.

ويجدر التذكير في هذا الصدد بما كان صرّح به خيرت الشاطر، وهو النائب الأول لمرشد جماعة الإخوان المسلمين المصرية، في وثائقي[9] حول الجماعة، «أن هناك رؤية للحركة منتشرة في العديد من بلدان العالم. ولكن ليس هناك شبكة تربط بين الجماعات المنتمية لهذه الرؤية، بل هناك قاعدة أيديولوجية عالمية تمكّن كل مجموعة من ممارسة الرؤية في إطارها الخاص وخصوصية بلدها».

ورغم ذلك، ليس بوسع أحد أن ينكر تطور خطاب النهضة الحاصل في لوائح المؤتمر العاشر لجهة الانفتاح على الديمقراطية والقضايا الحقوقية. وقد قدمت الحركة فيما بعد البرهان على توجهها هذا من خلال إقرار قانون تجريم العنف ضد المرأة الصادر في 11 أوت 2017. كما عبرت الحركة عن هذا التوجه بتصريحات بعض قياديها «الثورية» فيما يخص الحقوق والحريات الفردية.[10]

أعلنت حركة النهضة في مؤتمرها العاشر إذا عن «الإسلام الديمقراطي»، معبرة من خلاله عن خروجها من تيار الإسلام السياسي. نقرأ في بيان النهضة الختامي أن «هذا المؤتمر التاريخي – المؤتمر العاشر للحركة – بوضوح خياراته الاستراتيجية أن حزب حركة النهضة قد تجاوز عمليا كل المبررات التي تجعل البعض يعتبره جزءا مما يسمى الإسلام السياسي. فإذا ما سلمنا بأن الإسلام الديمقراطي أيديولوجية ناشئة للنهضة، فبالإمكان اعتباره أيضا خلاصة مسارها القائم على البراغماتية السياسية والتقلبات الفكرية التى عاشتها منذ نشأتها. وبكلام آخر، بإمكاننا أن نعتبر إطلاق «الإسلام الديمقراطي» بمثابة انتقال الإسلام السياسي من مرحلة التنظير الفكري إلى مرحلة العمل السياسي الفعلي. فمن خلال تبنيها لأيديولوجية تقطع مع كلاسيكيات الإسلام السياسي التقليدي، تحرر النهضة نفسها من «الالتزامات» التى تفرضها أدبيات هذا الفكر سواءً كان إلتزاما «فقهيا» أو إلتزاما بالممارسة السياسية. ما يجعل الحركة تكتسب «المرونة» اللازمة لتحديد خياراتها السياسية.

في الواقع، تملك النهضة اليوم أحقية إطلاق مثل هذه المبادرة، باعتبارها المثال الأبرز بين الحركات الإسلامية التي تمكنت من حمل راية إرساء مقومات الديمقراطية وأداء دور أساسي في كتابة دستور يعد الأكثر تقدماً بين الدول العربية، رغم ثغراته.

وفيما أن لوائح المؤتمر العاشر كررت نوعا ما العديد من «الإسقاطات» ومحاولات «أسلمة» المصطلحات الحداثية دون تأصيل فكري، إلا أننا نستطيع استنتاج عدة نقاط تحسب للنهضة من هذه اللوائح:

فمن جهة أولى، أعطت الحركة في تعريفها أولوية للبعد الوطني الديمقراطي على حساب البعد الإسلامي. وفي هذا الخصوص، نقرأ في لائحة «سبل إدارة المشروع» أن النهضة «حزب سياسي ديمقراطي ذو مرجعية إسلامية، وطني الانتماء، منفتح على جميع التونسيين والتونسيات، يولي العدالة الاجتماعية وقضايا التنمية أولوية قصوى في توجهاته، ويتموقع في الوسط المجتمعي العريض ويحمل تطلعات شرائحه الواسعة، ويعتمد الوسائل الحديثة في العمل السياسي والإدارة الناجعة والحوكمة الرشيدة.» بالإضافة إلى أن «الغنوشي» وصف النهضاويين «بالمسلمين الديمقراطيين» في خطاب المؤتمر العاشر الختامي. كما لاستعمال مصطلح «المسلمين» بدلاً عن «الاسلاميين» دلالة كبيرة عبّر عنها نوفل الجبالي[11]، قائلا أن «حركة النهضة ابتدعت مقاربة جديدة لعلاقة الاسلام بالسياسة لا تقوم على البعد العقائدي بل البعد القيمي، بمعنى أن هدف الحركة يتجاوز التركيز على العبادات وسلوكيات الأفراد، ليركز على المنظومة القيمية الإسلامية بذاتها، والتي هي جزء لا يتجزأ من المنظومة القيمية العالمية.» كما ننقل هنا ما قالته محرزية العبادي[12] في هذا الصدد «أنا كمسلمة، التزامي بالإسلام وواجبي الروحي يدفعانني لضمان العدالة وتحقيق الحقوق والحريات للجميع دون استثناء لا جنس أو عرق أو دين.» من هذا المنظار، تبدو النهضة وكأنها تتجه على عكس ما سعى إليه الإسلام السياسي الكلاسيكي منذ نشأته، إلى حصر الدين في إطاره الخاص عبر فصله عن الشأن العام والحياة العامة. وهذا ما يحدث الفرق بين «اسلامي» و«مسلم». ف «الاسلامي» يسعى إلى نقل تدينه من حياته الفردية الخاصة إلى المجال العام، بالإضافة إلى إيمانه القوي بالدين كأيديولوجية قائمة بذاتها ويقتضي أن تصبح أيديولوجية للمجتمع والدولة.

يضاف إلى هذا التصريح ما أكده بعض قياديي الحركة للمفكرة، بأن مرجعية النهضة اليوم هي الاتفاقيات العالمية الموقع عليها من قبل الدولة التونسية والدستور التونسي، متغاضين تماماً عن ذكر «الشريعة» أو «الفقه الإسلامي» كمرجعية للحركة. بل شدد هؤلاء على أن الاسلام يقتصر سياسياً عند النهضة بنظامه القيمي الذي يتماهى كلياً مع القيم العالمية.

الفصل بين الدعوي والسياسي، والذي عبرت عنه النهضة في مؤتمرها العاشر، يهدف إلى تعزيز هذا الجانب. فبالرغم من أنها عبّرت عن هذا في برنامجها الانتخابي لعام 2011، حيث شددت على أهمية حياد واستقلال المجتمع المدني، إلا أن الحركة عادت وصاغته بطريقة تستقطب الأنظار الاقليمية والدولية وتجنبها حدة التهم والشكوك بتوظيف الدين لخدمة مصالح سياسية خاصة. ولكن، مع أهمية التوجه المذكور، يبقى توظيف الدين في السياسة من قبل النهضة قائما بحيث أنها ما زالت تعلن عن نفسها حزبا يأخذ من الإسلام أساسا في فعله السياسي، مع ما يستتبع ذلك من استثمار للحس الديني. فحركة النهضة تعوّل في لوائحها على الفرد التونسي، بإعتباره فردا متمسكا بتراثه الحضاري الإسلامي وهويته الإسلامية. وهي تتبنى المنهاج «البورقيبي» في مقاربتها بخلق توازن بين التأصيل والتراث من جهة والحداثة من جهة أخرى. فقد نصّت لائحة الرؤية الفكرية أن حركة النهضة «تسعى إلى أن تكون حركة معاصرة توائم بين التحديث الإيجابي من جهة والتأصيل الثقافي من جهة أخرى». هذا ما سيساعد الحركة على توسيع دائرة استقطابها لتشمل ليس فقط من يؤمن بالإسلام بشكل كلاسيكي عقائدي بل أيضاً أولئك «المحافظين» الذين لا تربطهم بالإسلام سوى علاقة حضارية تراثية. وهذا ما سيسهل علاوة على ذلك اعتماد النهضة على «الخيار الشعبي» في القضايا الإجتماعية الحقوقية والسياسية المحورية التى تسبب لها إشكالا «فقهيا». أبرز مثال

على ذلك هي مسألة المساواة في الإرث والتى لم تتخذ الحركة موقفاً رسمياً منها حتى اللحظة، بالرغم من أنها مسألة شبه محسومة إسلامياً. كما أن عددا من قياديي النهضة عبروا للمفكرة عن رفضهم لأي تغيير في مسألة المواريث. ولكن نجد النهضة اليوم داعمة لحوار شعبي حول هذه المسألة بين الأطياف المختلفة، معولة على تمسك التونسيين بهويتهم الإسلامية الرافضة لتغيير جذري في أمور مثبتة قرآنياً مثل مسالة الإرث.

لتصريحات "الثورية" لبعض قياديي الحركة، خصوصاً في مجال الحقوق والحريات الفردية، يناقضها خطاب آخر أكثر محافظة و"إسلامية".

منذ وصولها للحكم في 2011، ما انفكت النهضة تسعى إلى الحفاظ على «حق البقاء»، ما دفعها إلى العمل على تمكين نفسها في الحكم من خلال مدّ جذورها داخل أعماق مؤسسات وإدارات الدولة. تمثل ذلك في إقرار قانون العفو العام في 2011. كما عبرت حركة النهضة عما ينقصها لتعزيز قوتها السياسية في لائحة «سبل إدارة المشروع» لمؤتمرها العاشر، حيث نقرأ: «اكتشف الإسلاميون إذّاك مفارقة بين قوة حضورهم الشعبي وضعف تأثيرهم في آليات صناعة الرأي العام والقدرة على ممارسة الحكم بشكل فعلي».

هذا الوعي بضرورة تعزيز نفوذ الحركة داخل أجهزة الدولة، تجلى في لائحة «النظام الأساسي» للحركة. سعت هذه الأخيرة إلى بناء حزب يقوم على المؤسسات. من أبرزها مؤسسة الشورى التي تضم 150 عضوا من أبرز قياديها ومنظريها، بالإضافة إلى المكتب التنفيذي والهياكل اللامركزية المحلية والجهوية.

عملية «التمكين» هذه تضع حركة النهضة أمام خيارين متناقضين في مداهما البعيد، أما مسارهما فمتشابهان. حيث أن بقاء النهضة في الحكم ديمقراطياً وعملها على تماهي خطابها الحقوقي مع فعلها التشريعي يجعلها تملك فرصة ذهبية لتمرير أجندة حقوقية تمهّد الأرضية اللازمة لإجراء تغيير ذاتي عميق وتبعا لذلك لفتح باب تجديدي تشريعي/ فقهي كبير، أقله فيما يخص الحقوق والحريات، في إطار يسوده الحوار الحر والنقاش بين المختصين والمفكرين، مهيئين بذلك الرأي العام التونسي والإسلامي لتقبل التجديد الإسلامي في كل أبعاده.

ولكن في المقابل هناك احتمال آخر لا يمكن في الظرف الحالي استبعاده، وهو حاضر في هواجس العديد من المراقبين. فثمة خشية أن تشكل عملية التمكين هذه تمهيدا يخول الحركة إعادة طرح كلاسيكيات الإسلام السياسي من جديد، فور شعورها بمناعة وقوة كافيتين للقيام بذلك.

كلا الإتجاهين مطروح، دون امكانية الجزم في اتجاه أو آخر. فرغم التحولات الحاصلة في خطاب النهضة، ما يزال هذا الخطاب مفعما بتناقضات كثيرة. فالتصريحات «الثورية» لبعض قياديي الحركة، خصوصاً في مجال الحقوق والحريات الفردية، يناقضها خطاب آخر أكثر محافظة و«إسلامية». فبالرغم من تصريح راشد الغنوشي عن المثلية الجنسية بإعتبارها أمرا فرديا لا يحق للدولة التدخل به[13]، وتصريح يمينة الزغلامي[14] بضرورة الاعتراف بالمثليين كفئة موجودة في المجتمع على الدولة حمايتهم واعطائهم الحقوق، يعتبر بعض قياديي الحركة أن تصريحات مماثلة هي مواقف فردية لا تعكس بالضرورة موقف الحركة الرسمي. قال عبدالحميد الجلاصي «علينا أن نفرّق بين حركة النهضة ومواقف قياداتها.»[15] بالإضافة إلى أن بعض القياديين[16]، صرحوا للمفكرة أن أولوية النهضة هي المحافظة على الأسرة التونسية وتماسكها. الأمر الذي يصعّب قبول إلغاء فصل 230 الذي يجرّم المثلية الجنسية والمساواة في الإرث على اعتبار ان هذه المسائل تهدد استقرار الروابط الاسرية، وبالتالي تؤثر عل تماسك الكيان الإجتماعي ككل.

أي فهم للديمقراطية؟ المساواة أم حكم الغالبية؟

مما تقدم، بالإمكان القول أن هوية النهضة السياسية لم تستقرّ بعد. فما زالت الحركة تسعى إلى «تلميع» صورتها محلياً وإقليمياً، أكثر مما تسعى إلى توضيح مواقفها الفقهية/الفكرية والسياسية.

وأغلب الظن أن البراغماتية تبقى غالبة في خطاب النهضة الحقوقي. في الواقع، قد يتأتى إيمان الحركة بالنظام الديمقراطي بالدرجة الأولى عن اقتناعها بأنه النظام الوحيد القائم الذي يمكنها من خلاله ممارسة الحكم دون الخوف من الإعتقال والنفي. عبّر عن ذلك «الجمالي» بقوله «أن المواطن المسلم لا يمكن أن يخير بين الفوضى والتطرف والديكتاتورية. هناك سبيل ثالث وهو أن يعيش في سلام في إطار ديمقراطي، مثله مثل كل شعوب العالم».

وعليه، لا تسمح لنا منتجات الحركة حتى الآن من الجزم في معنى مفهوم «الإسلام الديمقراطي». وما يزيد من أهمية هذا التساؤل هو أن أيا من الحركات الإسلامية التى أعلنت انفصالاً أو تبايناً مع تيار الإسلام السياسي، منها حزب العدالة والتنمية المغربي الذي يعلن عن نفسه حزبا ديمقراطي ذا مرجعية إسلامية، حزب العدالة والتنمية التركي الذي أعلن تمسكه ب «ديمقراطية محافظة»، لم تعمل على ضبط مفاهيمها لا تجديداً تعريفياً ولا تأصيلاً مرجعيا، خصوصاً تلك «الفضفاضة منها»، كمفهوم المحافظة، والتحديث، والحرية، والأقليات، القيم الإسلامية، إلخ.

فماذا يعني مفهوم الإسلام الديمقراطي؟

هل هو يشير إلى أن الإسلام لا يفرض فرضا إنما فقط كنتاج خيار شعبي؟ بهذا المعنى، يصبح مفهوم «الإسلام الديمقراطي» مرادفا لالتزام النهضة بأن

تمتنع عن فرض أي من قيم الإسلام ما لم تحظَ بتأييد الغالبية. من هذا المنطلق، يعبر هذا المفهوم عن التزام سياسي باعتماد أصول حكم معينة، بمعزل عن أي تحوّل في قناعات الحركة ذات الأبعاد القيمية، أو أي سعي إلى تجديد خطابها القيمي. وبهذا المعنى أيضا، يتقاطع «الاسلام الديمقراطي» إلى حدّ ما مع فهم حركات الإسلام السياسي للديمقراطية، والتى يمكن أن يطلق عليها تسمية «ديمقراطية إسلامية». حيث سعت هذه الحركات إلى صبغ الديمقراطية بلون إسلامي في مسعى منها للتوفيق بين الديمقراطية وكلاسيكياتها الفكرية. وقد تمثل اعتماد هذا المفهوم باختزال الديمقراطية على أنها مجموعة من الآليات التي تخوّل هذه الجماعات الوصول للسلطة.

أم أن مفهوم «الإسلام الديمقراطي» يذهب أبعد من ذلك في اتجاه تجديد الخطاب الإسلامي بما يتوافق مع المنظومة القيمية المتمثلة في المساواة التامة والحقوق الملازمة لكل إنسان؟ بهذا المعنى، تتمثل أهم انعكاساته بالإعتراف بالحقوق الفردية بما فيها أمرة الفرد لنفسه في شؤونه الخاصة من دون تدخل، بحيث تكون الغالبية (المسلمة) مدعوة لاحترام هذه الحقوق بمعزل عن مدى توافقها مع قيمها الأخلاقية أو الدينية، عملا بمبادئ المساواة. بالطبع، من المبكر جدا التسليم بهذا الفهم: فتجديد الخطاب الإسلامي على هذا الوجه لا يتم بلحظة أو بإعلان، بل هو يتطلب جهدا فكريا هائلا، من شأنه أن يتفوق أو على الأقل أن يوازي تاريخا ما بات يعرف بكلاسيكيات التنظير الفكري والديني للإسلام السياسي.

كما ان قبول النهضة تغليب كفة المنظومة العالمية لحقوق الإنسان على حساب «اسلاميتها»، دون مبررات ايديولوجية تنظيرية، يجعلنا نتسأل عما سيبقى «إسلامياً» من حركة النهضة. فهل سنشهد تحول الحركة إلى حزب مدني بعد قطع صلته بمرجعيته الدينية؟

وبالطبع، لا يستبعد أن تكون سياسة الخيارات المفتوحة المتبعة حاليا مؤشرا، على تجاذبات بين تيارات مختلفة داخل النهضة، ليس لأي منها امكانية الحسم أو ربما على حيطة قوامها إجراء الإصلاح التغييري تدرجا ومرحليا مع تجنب القفزات الكبيرة التي قد تؤدي إلى مفعول معاكس لرغبات الحركة. فلا يمكن لأي تغيير جذري من هذا النوع أن يحدث خلال سنوات قليلة، بل هو يحتاج عادة لفترات طويلة قبلما يتبلور.

وعليه، وبانتظار مزيد من الوضوح، يقتضي التعامل مع النهضة اليوم على أنها حزب سياسي وطني، يضع مسافة إزاء التنظير الفكري بشأن ثنائية الدين والدولة، ليصوغ على العكس من ذلك بشكل يغلب عليه البراغماتية برنامجا جاذبا للناخبين من شأنه أن يخوله توسيع مكانته في الحكم وقدرته على التغيير، بالأخص التغيير الذاتي في حال كان هو راغبا بذلك. فهذا ما سيمكننا من تتبع فهم الحركة للديمقراطية، ومعها ما تصبو حقيقة إليه.

نختم من خلال ما قاله حسام الدين درويش[17] الذي شدّد على أنه «ينبغي أن يُترك الباب مفتوحًا دائمًا لقيام هذه الأحزاب «الإسلامية»، بقدر قبولها بأسس الديمقراطية ومبادئها وآليات عملها؛ ومن هذه المبادئ المساواة بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات، وسيادة القانون، وعدم المماهاة بين الأغلبيات أو الأقليات أو المجموعات الدينية أو الطائفية أو المذهبية والأغلبيات أو الأقليات أو المجموعات السياسية، والفصل بين المجالين العام والخاص، واحترام حقوق الأقليات السياسية، والتداول السلمي للسلطة عبر انتخابات حرةٍ ... إلخ .وهذا يعني أيضًا أن هذه الأحزاب لن تحكم باسم الإسلام وإنما باسم برنامج سياسيٍّ واجتماعيٍّ واضح، يتجاوز شعار «الإسلام هو الحل»، ليضع رؤيةً محدَّدةً ومفصلة للواقع العيني ولمشاكله السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ... إلخ، ولآفاقه المستقبلية الممكنة والمأمولة، في إطار الالتزام بمبادئ الديمقراطية وآليات عملها.»

في الواقع، ما يجعلنا في خوف على الديمقراطية اليوم في العالم العربي ليس حزب النهضة أو غيره، بل الكراهية والإقصاء و«الفوبيا» المتبادلة بين الإسلاميين والليبراليين والعلمانيين. فالتيار الديمقراطي الحقيقي هو الجامع الذي يضم التيارات المختلفة والتي تعمل وفق آليات الحكم الديمقراطي والتداول السلمي على السلطة.

تجدون المقال بنسخته الكاملة مع المصادر والمراجع على الموقع الإلكتروني للمفكرة

مقابلة مع قيس سعيّد:

دستور تونس عبارة عن «مساومات» والمحكمة الدستورية أشبه «بلعبة ورق»

أجرت المقابلة ياسمين هاجر

لا اختلاف بأن قيس سعيّد، أستاذ القانون الدستوري، يحظى باحترام التونسيين نظراً لمواقفه الموضوعية تجاه القضايا التشريعية والدستورية منذ اندلاع الثورة التونسية. عُرف بقراءاته القانونية والتحليلية للمرحلة الانتقالية والتشريعات الدستورية البعيدة عن التجاذبات السياسية والأيديولوجية. «لم أنتخب في حياتي»: هكذا استهل كلامه عن الانتخابات القادمة معتبرا أنها لا تعكس إرادة الشعب ومطالبه وتطلعاته. الأستاذ قيس سعيّد يجيب عن بعض الأسئلة التي تطرحها المفكرة عن دستور تونس والمحكمة الدستورية.

المفكرة: لطالما وصفت دستور 2014 بأنه نتاج البراغماتية . لماذا؟

سعيّد: في الواقع، منذ وضع دستور تونس الأول، توجه مشايخ جامع الزيتونة ببرقية إلى المجلس القومي التأسيسي مطالبين بإدراج حكم «الإسلام دين الدولة» في الدستور. تم ذلك بالفعل. حيث نصت المادة الأولى من دستور 1959 أن «تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها». اشكالية هذا الفصل بدأت تطرح في التسعينيات. بدأ التساؤل هل أن المقصود بالإسلام أنه دين الدولة أم دين تونس؟ استمرت هذه الاشكالية في الفصل الأول من دستور 2014. برأيي، إن الفرضية القائلة بأن الفصل الاول من دستور 2014، الذي يشابه المادة الأولى من دستور 1959، يتعلق بوضع اجتماعي ولا يترتب عليه أي نتيجة قانونية، لا أساس لها من الصحة. فحين يقال أن «الجمهورية نظامها...»، فإن ذلك محسوم بأن الضمير المتصل «ها» إنما يشير إلى الدولة؛ ويفترض أن تشير أن الضمير «ها» المتصل بالدين، بدورها إلى الدولة. فلا نفهم لماذا يعود الضمير المتصل تارة إلى الدولة وتارة إلى تونس؟

كما أن الفصل السادس من الدستور يختزل جميع التناقضات ويؤكد على البراغماتية . حيث ينص على ان «الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي. تلتزم الدولة بنشر قيم الاعتدال والتسامح وبحماية المقدّسات ومنع النيل منها، كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف وبالتصدي لها». وأنا هنا أتحدى أي محكمة دستورية في العالم أن تطبق مثل هذا الفصل. على ما يلي نستنتج أن عملية إقرار الدستور هي عملية لا يمكن إلا وصفها بالبراغماتية. تم اقرار الدستور بالتناصف إن صح التعبير. بمعنى «تريد فصلا، اعطني في المقابل فصلا، تريد حكماً اعطني في المقابل حكما».

هيئة المحكمة الدستورية في الظاهر قضائية، ولكن من سيجلس على أرائك القضاة سيتحكم به رجل السياسة واللعبة السياسية. وعندما ستدخل السياسة قصورالعدالة، تغادر العدالة هذه القصور.

المفكرة: ماذا عن المحكمة الدستورية؟

سعيّد: طرحت مسألة المحكمة الدستورية أول مرة في ستينيات القرن الماضي، بمناسبة المحاكمات السياسية، كمحاكم الحق العام ومحاكم أمن الدولة. كما أنه حدث دفع بعدم دستورية المادة الرابعة من قانون الجمعيات المؤرخ في 4 نوفمبر 1959. تطرح المسألة اليوم كذلك. ولكن المشهد السياسي في البلاد سيجعلها أقرب إلى لعبة ورق. بحيث ستؤلف المحكمة من 12 قاضيا، يعين 4 من قبل مجلس النواب، 4 من قبل المجلس الأعلى للقضاء، و4 من قبل رئيس الجمهورية. ما يجعل هيئة المحكمة الدستورية في الظاهر قضائية، ولكن من سيجلس على أرائك القضاة سيتحكم به رجل السياسة واللعبة السياسية. وعندما ستدخل السياسة قصورالعدالة، تغادر العدالة هذه القصور. ستكون المحكمة الدستورية تعبيراً عن التوازنات السياسية في البلاد، سيحددها رئيس الجمهورية في النهاية. حيث سيتم انتخاب الأعضاء من مجلس النواب وبعدها المجلس الأعلى للقضاء وبعدها سيعين رئيس الجمهورية الباقي متخذاً التوازن السياسي بعين الإعتبار. في حين يجب على المحكمة ان يحكمها القانون وليس اللعبة السياسية.

المفكرة: ما تقييمكم للنظام السياسي التونسي؟

سعيّد: في الواقع، كان هناك قراءة سياسية للتوازنات السياسية خلال فترة كتابة الدستور، والتى تم على أساسها التوافق على فصول عديدة منه. كان هناك تحليل أن من المحتمل أن تفوز النهضة في الانتخابات التشريعية. وتحليل آخر اقتضى بأن المرشح الذي له أوفر الحظوظ للرئاسة هو الباجي قايد السبسي. فتمت إضافة جملة من الاختصاصات لرئيس الجمهورية على «عجل». وقد أدت هذه الإضافة إلى إعطاء رئيس الجمهورية صلاحيات واسعة تفوق دستورية تقسيم السلطة التنفيذية بين رئيس الجمهورية والحكومة، التى تكون منبثقة عن الأغلبية. نجد اليوم أن مركز الثقل هو قصر قرطاج وليس القصبة. أي أن القوة هي في يد رئيس الجمهورية وليس الحكومة كما نص الدستور. اليوم الحكومة تعمل وكأنها حكومة رئيس الجمهورية. يعيد ذلك إلى الذاكرة الفصل 39 من دستور 1959، والذي ينص على أن رئيس الجمهورية يمارس السلطة التنفيذية بمساعدة حكومة يرأسها وزير أول.

حوار مع سليم اللغماني حول لجنة المساواة والحريات الفردية

أجرت الحوار ياسمين هاجر

في 13 أوت 2017، والذي يصادف يوم المرأة التونسية، دعا الرئيس التونسي الباجي قايد السبسي إلى أخذ خطوات جدية نحو المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة، داعياً إلى تشكيل لجنة تُعنى بهذا الأمر. وفعلاً أعطي الأمر الرئاسي بتشكيل لجنة استشارية تحت مسمى «لجنة المساواة والحريات الفردية»، والتي كان من المتوقع أن تعمل على كتابة تقرير خلال خمسة أشهر من تاريخ تشكيلها، شاملاً كل القوانين التونسية التى تسبب خرقا لمفهوم المساواة وتشكل عائقاً أمام ضمان الحقوق والحريات الفردية، وطارحاً لسبل تحقيق مساواة وضمان حقوق وحريات أكثر، من الناحية القانونية.

نظراً لأهمية هذه اللجنة والجدل الذي يمكن أن يثيره تقريرها تونسياً وعربياً، تحاور المفكرة القانونية الأستاذ الجامعي المتخصص في القانون العام والباحث القانوني سليم اللغماني، حول اللجنة، في ظل قرارها بتأجيل تقديم تقريرها لرئاسة الجمهورية لما بعد الاستحقاقات البلدية خوفا من أي توظيف سياسي لمقترحاتها، بالإضافة إلى سؤالنا عن المسار الديمقراطي في تونس والوعي السياسي للمواطن التونسي.

المفكرة: على ماذا ستركز اللجنة في عملها؟

اللغماني: من اسمها نستطيع أن نستخلص شقي عمل اللجنة. فهناك الحريات والحقوق الفردية من جهة والمساواة من جهة أخرى. في الحقيقة، المساواة في الإرث هي موضوع من الموضوعات التى سيشملها عمل اللجنة. ولكنها ليست الموضوع الرئيسي، حتى وإن كانت هذه المسألة من أكثر المسائل الشائكة.

أهمية الشق الأول المتعلق بالحريات والحقوق الفردية، هو إحياء فكرة الفرد داخل المجتمع التونسي. ففي ثقافتنا وحضارتنا التونسية والعربية عموما، تمّ تغييب الفرد لمصلحة المجموعة. هذه المجموعة يمكن أن تكون العائلة، المجتمع، أو اللأمة. للأسف ليس هناك ثقافة تؤمن بوجود الفرد ككائن مستقل، بل نركز في مجتمعاتنا على الحريات السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية بصفتها الجماعية.

لذلك علينا اليوم في ظلّ وجود اللجنة أن نعمل على نشر الوعي بالحريات والحقوق الفردية، أولا كآلية لحماية الفرد كونه فردا قائما بذاته وجسده وفكره ومعتقداته وضميره وحريته الأكاديمية، وأيضاً في حياته الخاصة. حماية الحياة الخاصة هي العنصر الذي يغيب كليا في حضاراتنا العربية. ليس هناك فهم لفكرة «ما دمت لم أخرق القانون من خلال التعدي على حريات وحقوق الآخر ولم أستعمل العنف، وما دمت أمارس الحرية ضمن مكاني الخاص، يجب على الدولة أن تلتزم بعدم التدخل». وهذا مضمون بنص الدستور والاتفاقيات العالمية.

علينا أن لا نأخذ ذلك من ناحية قانونية فقط، بل علينا أيضاً أن نتناول الأمر من ناحية سوسيولوجية.

فالتغيير الذي سيشمل الحريات والحقوق ربما يمس بمعتقدات غالبية الناس، ولكن لا يمس معتقدات الفرد الذي يمارس هذا الفعل أو غيره. فكل شخص حر في ممارساته. ومن يعتبر أن بعض الحريات والحقوق تعارض معتقداته، فلا يمارسها، ولكن لا يحق له أن يحرم الآخر من أن يمارسها.

هذا فيما يخص باب الحريات والحقوق، أما باب المساواة فلا يقتصر على المساواة في الميراث فقط.

سنضع اقتراحات عديدة. المساواة الكاملة هي حل من الحلول ولكن يمكن أن نقترح مساواة متوسطة، نتجه بها اتجاها مستقبليا نحو المساواة.

المساواة بين الرجل والمرأة هو نوع من أنواع المساواة التى يجب إقرارها في القانون التونسي. ولكن ماذا عن الأطفال والأقليات وذوي الإحتياجات الخاصة؟ المساواة في الإرث هي أيضاً نموذج من النماذج التي يجب علينا التطرق اليها فيما يخص المساواة بين الرجل والمرأة. ثم، ماذا عن المهر كشرط أساسي في تحقيق صحة الزواج؟ المهر في الذهنية التونسية هو من التقاليد. ممكن للجنة مثلا أن تبقي على المهر بحكم علاقته بتقاليدنا التونسية، ولكن يجب أن نفرغه من كونه شرطا لتحقيق صحة الزواج.

المفكرة: ما هي المرجعية التى تستند إليها اللجنة في عملها؟

اللغماني: تأسست اللجنة بقرار من رئيس الجمهورية في 13 اوت 2017 وكلفت بإعداد تقرير حول الإصلاحات المرتبطة بالحريات الفردية والمساواة. نص القرار الرئاسي على أن اللجنة يجب أن تستند في عملها إلى مقتضايات دستور 2014 والاتفاقيات الدولية والتوجهات المعاصرة في مجال الحقوق والحريات الفردية والمساواة.

في الأمر الرئاسي لم تذكر «الشريعة». ولكن بحكم الفصل الأول من دستور 2014، الذي ينص أن الإسلام جزء لا يتجزأ من تونس وشعبها، كان تشديد رئيس الجمهورية الباجي قايد السبسي على أن الاصلاحات التى ستقترح يجب أن تأخذ بعين الإعتبار أن «شعب تونس شعب مسلم وأن الدولة التونسية دولة مدنية». بمعنى أننا نأخذ بعين الإعتبار في عملنا ومقترحاتنا القيم والمعتقدات الإسلامية. في الواقع، الشريعة ليس لها في تونس صفة قانونية ملزمة من الأساس. كل ما هو إسلامي يقتصر على القيم الشعبية الحضارية لا أكثر. تحاورت اللجنة مع العديد من الأطراف ومكونات المجتمع المدني من انتماءات فكرية مختلفة. تحاورنا أيضاً مع مدرسين من الزيتونة، وهم أيضاً مختلفون فكريا وأيديولوجياً. منهم من لديه فكر تجديدي، بالرغم من وجود العديد الذين يميلون إلى التطرف ويرفضون فكرة التغيير.

المفكرة: ما هو الهدف الأساسي وراء عمل اللجنة؟ هل هو تحقيق المساواة الكاملة بين الجنسين فيما يخص المساواة؟

اللغماني: المطلوب منا ليس فقط إقرار مساواة تامة بين الرجل والمرأة في الميراث.

فكما سبق وذكرت من المكونات الأساسية التى يجب أن نعتمد عليها الثقافة الإسلامية للشعب التونسي. هدفنا الإتجاه نحو المساواة ووضع الدولة التونسية على هذا المسار. ولكن هل سنصل إلى مساواة تامة في تقريرنا؟ في الواقع، هذا مطلوب دستورياً ولكن ليست هذه الإحتمالية الوحيدة التى يمكن أن يشملها تقرير اللجنة. ونحن لا نلزم رئيس الجمهورية بحل واحد فقط أو احتمال واحد. سنضع اقتراحات عديدة. المساواة الكاملة هي حل من الحلول ولكن يمكن أن نقترح مساواة متوسطة، نتجه بها اتجاها مستقبليا نحو المساواة. هذا ما زال موضوع نقاش وتفكير بين أعضاء اللجنة.

المفكرة: برأيكم ماذا سيكون موقف حركة النهضة من تقرير اللجنة، بخاصة في ظل توجهها إلى تبني خطاب متقدم فيما يخص الحريات والحقوق الفردية؟

اللغماني: فعلا، نجد من خلال تصريحات قياداتها، أن الحركة ليست مع الرفض القطعي للمساواة والحريات والحقوق الفردية. ولكن إلى أي مدى ستذهب الحركة في قبولها هذا على الصعيد الفعل السياسي؟ ما هي «الخطوط الحمراء» للحركة؟ لا نعلم. لا أتوقع أن تعلن الحركة عن أي موقف قبل التقرير وقرار رئيس الجمهورية. أعتقد أنها ستتموقع بالنسبة لما سوف يُقترح. هل ستذهب إلى حد بعيد «بالتحديث»؟ هذا متعلق أيضاً بمدى ذهابنا نحن كلجنة في المساواة والحقوق والحريات.

المفكرة: برأيكم إلى أي مدى سيتقبل المجتمع التونسي هذا التجديد؟

اللغماني: فيما يخص المسائل التى تطرقنا إليها، ردة فعل المجتمع سوف تختلف من مسألة إلى أخرى. المسائل الثلاث المتوقع أن تثير جدلا واسعا في المجتمع هي أولا حق الإنسان في الحياة، نقصد إلغاء عقوبة الإعدام، ثانياً مسألة المثليين وإلغاء تجريم المثلية الجنسية، ثالثاً مسألة المساواة في الإرث.

المسائل الثلاث المتوقع أن تثير جدلا واسعا في المجتمع هي عقوبة الإعدام، وإلغاء تجريم المثلية الجنسية، والمساواة في الإرث.

المفكرة: ما تقيمكم للوعي السياسي والحقوقي للمواطن التونسي، في ظل مسار إرساء مقومات ديمقراطية؟

اللغماني: على مستوى إرساء آليات الديمقراطية، خطونا خطوات كبيرة وجدية. أبرز مثال على ذلك هي الانتخابات التى قمنا بها في تونس والتى كانت على قدر كبير من التعددية، الشفافية والانفتاح والتي تمت تحت رقابة مستقلة.

ومن المتوقع أن تكون الإنتخابات البلدية القادمة على نفس مستوى التعددية والديمقراطية. هذه من مكتسبات الديمقراطية الأساسية. ولكن الديمقراطية ليست فقط آليات بل أخلاقيات وقيم أيضاً.

فمثلاً، تعلمنا الديمقراطية أن الخطأ موجود دائما، وأن الإنسان معرض للخطأ. لذلك لا يمكن أن يطرح إنسان فكرة هو يؤمن بها ويفرضها على غيره. في هذا الخصوص، ما زلنا متأخرين نوعا ما. لا بد من زمن لتجذير الديمقراطية على أنها نظام قيمي وأخلاقي وليس فقط آلياتي.

وزارة الشؤون الدينية في تونس و«تحييد» المساجد:
بورقيبة، النهضة والخطاب الحقوقي ما بعد 2011

ياسمين هاجر

عادةً ما تقسم الآراء حول نهج بورقيبة الجامع للإسلام والحداثة إلى قسمين: قسم يرى أن إدخال بورقيبة للدين الإسلامي في محاولته لعلمنة الدولة كان محاولة لإستيعاب الشعور الديني للتونسيين تمهيداً للتحول العلماني التغريبي الكامل. قسم آخر يرى أن محاولات بورقيبة تمتعت بقدر من الجدية لإيجاد حالة من التوازن التحديثي الإسلامي. في الواقع، للرأيين وجهة نظر، في ظل تناقض السلوك البورقيبي في هذا الخصوص. فتارة نرى محاولة لمأسسة الدين للسيطرة عليه من قبل النظام الحاكم. وتارة أخرى نرى محاولة لإعادة هيكلة المجال الديني وتعزيز المؤسسات الدينية تحت شعار رعاية الدولة للدين الإسلامي وإعادة الإعتبار له كونه الدين الرسمي للدولة. في الواقع، يأخذنا هذا الطرح إلى دستور 1959 الذي نصّ في فصله الأول على أن الإسلام دين الدولة، باعتبار الإسلام دين معظم التونسيين، معبراً بذلك أن الدولة هي الراعية للشأن الديني باعتباره شأنا عاما. عاد الطرح نفسه في الفصل الأول من دستور الجمهورية الثانية لعام 2014، حيث نصّ الدستور على أن «تونس دولة حرة مستقلّة، ذات سيادة، لإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها».

فبالرغم من أن الإسلام الرسمي للبلاد التونسية هو الإسلام السني المالكي، إلا أن ذلك لم يمنع «بورقيبة» من خلال طبقة العلماء الذين عملوا على كتابة مجلة الأحوال الشخصية إلى اللجوء للفقه الجعفري الشيعي، في سبيل تحقيق الانتصار المرجو للمرأة التونسية. بالإضافة إلى التجديد الفقهي، حاول بورقيبة «مأسسة» الدين كمحاولة لفرض سيطرته على الطبقة الدينية والخطاب الديني. بموجب ذلك، أصبحت الدولة هي الفاعل الرئيسي في كل ما يتعلق بممارسة الشعائر.

استوحى بورقيبة هذا المنهج في زوايا معينة من سياسات أتاتورك التركية ومنهجه التحديثي السلطوي. فقد إتبع بورقيبة ما أوجدته الحكومة التركية عام 1928 وما سمي برئاسة الشؤون الدينية، والتى أوكل لها مهام تثقيف الأئمة. بالإضافة إلى أنه بموجب هذه المؤسسة، أصبح التعليم الديني والعمل الدعوي يفرض تشريعه من خلال شبكات حكومية. عملية المأسسة هذه وصلت إلى حدّ فرض توزيع مضمون خطبة الجمعة على جميع خطباء المساجد في جميع أنحاء تركيا من قبل الإدارة، وذلك في عام 1941. لم يصل نفوذ بورقيبة إلى هذا الحد، أو ربما لم يكن عامل الزمان ليساعده على ذلك.

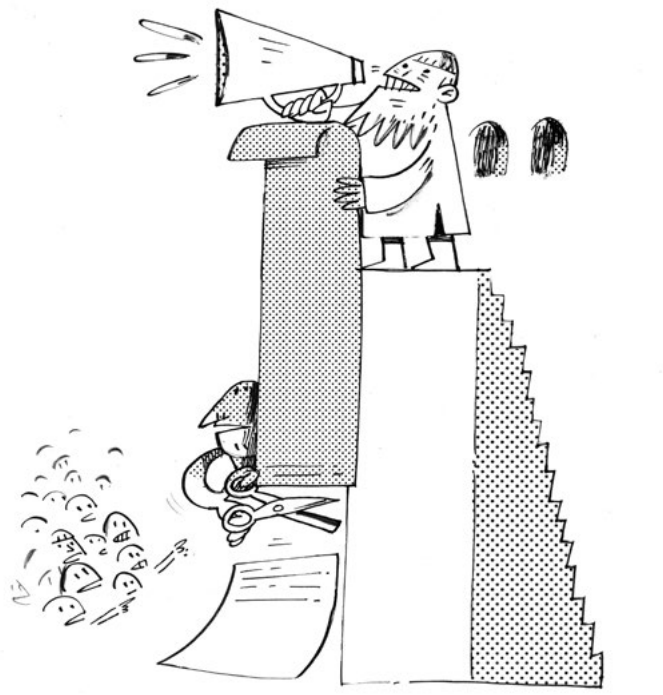
ففي الأيام التى تلت استقلال 1956، صدر الأمر القاضي بتصفية جمعية الأوقاف. تم من بعدها تشكيل مصلحة الشعائر الدينية في 1957 وإلحاقها برئاسة الحكومة. وبمقتضى الأمر عدد 345 لسنة 1967، تحولت مصلحة الشعائر الدينية إلى إدارة لشؤون الشعائر تعمل تحت إشراف كتابة الدولة للرئاسة. تطورت هذه الإدارة عبر السنوات وتوسعت مهامها لتتحول في عام 1992، إلى وزارة للشؤون الدينية. «تتمثل مهمتها الأساسية في العمل على تطبيق سياسة الدولة في المجال الديني، بضبط الخطط والبرامج الخاصة بالشؤون الدينية، مما ييسر إقامة الشعائر الدينية ويصون القيم الروحية.»[1]

وزارة الشؤون الدينية وأحداث 2011

استمرت قبضة النظام على الشعائر الدينية ودور العبادة باستمرار قوة الكيان القائم سواء تحت حكم بورقيبة أو بن علي. ظهرت الاشكالية في أعقاب ثورة 2011، خصوصاً مع ظهور التيارات المختلفة من الإسلام السياسي. ضعف كيان الدولة آنذاك، ما سهل ظهور فاعلين جدد في المجال الديني أخذوا يحكمون السيطرة على دور العبادة وينحرفون بالخطاب الديني للتعبئة الأيديولوجية. حتى أن هؤلاء الفاعلين، بحكم اختلاف الفكر الإسلامي وقتها بين جهادي سلفي وجهادي علمي وحركة النهضة الإسلامية، كانوا يتخاصمون أنفسهم على أماكن بسط النفوذ والخطاب الديني المقدم. أتى دستور 2014 ليشدد في فصله السادس على أن «الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي». تدريجياً عادت الدولة واسترجعت قواها، خصوصاً مع تعاقب الوزارات بعد إقرار الدستور، مستعيدة قوتها بفرض نفسها كفاعل أوحد في مجال إدارة الشأن الديني. وقد تمثل ذلك بشكل خاص في استرجاع قدرتها على تحييد المساجد وتقويم الخطاب الديني، دائما مع وجود بعض الخروقات.

تتعالى في تونس بعض الأصوات من حين إلى آخر رافضة وجود وزارة تعنى بالدين. وهي تستند إلى الفصل الأول من الدستور لتؤكد أن الدولة مدنية وأن الشأن الديني هو شأن عامّ يجب إرجاعه للمجتمع المدني والأفراد. قالت الأستاذة أسماء نويرة معلقة على هذا الإعتراض في حديث معنا بأن «وجود وزارة تعنى بالشأن الديني لا يتنافى مع كون الدولة مدنية. فكما أن للدولة التونسية وزارة تعنى بالشؤون الثقافية وهناك أيضاً وزارة تعنى بالشباب والرياضة، فإن الدولة أيضاً تعنى بالشأن الديني كونه يندرج تحت الثقافة والإرث الشعبي. ذلك يخالف تماماً مبدأ الدولة الدينية التى تطبق القانون من منهج ديني، بل وتحكم بمرجعية دينية منبثقة عن الله».

في الواقع، أثبتت أحداث 2011 أن لوزارة الشؤون الدينية أهمية كبيرة، كونها إحدى أدوات الدولة الرئيسية لضبط المجال الديني في ظل وجود حزب يتخذ من الإسلام أساساً، حتى وإن كان أساساً مرجعياً فقط، حسب ما يؤكده قياديوه. فالمسجد يشكل منبرا إعلاميا هاما ومركز تعبئة شعبية وأيديولوجية في فكر الإسلام السياسي. وفيما دعت حركة النهضة لتحييد المساجد وفصل الدعوي عن السياسي في مؤتمرها العاشر لعام 2016، فإنها بالمقابل ما انفكت منذ 2011 تعمل على السيطرة على وزارة الشؤون الدينية من خلال التعيينات داخلها. هذا ما أكدته «نويرة» في حديثنا معها.



ويلحظ أنه إلى جانب وزارة الشؤون الدينية، نجد في تونس هيئات تعنى بمسائل دينية، منها المجلس الإسلامي الأعلى الذي تأسس عام 1989، وهو غير واضح المهام اليوم كما أكد «نويرة»؛ ومنها مفتي الجمهورية التونسية الذي يتولى إصدار الفتوى الرسمية للدولة ويعمل مع المحاكم في الأساس. ولا ننسى جامعة الزيتونة التي تهتم بالتعليم الديني وإنتاج النخب.

ولكن من البين أن وزارة الشؤون الدينية تبقى صاحبة الدور الأكبر فيما يتصل بالمجال الديني. فهي تهتم بتنظيم الشعائر الدينية وتوجيه الخطاب الديني، وتعمل على تدريب الأئمة والخطباء والمؤذنين. كما أنها هي التي تدير كل ما يتعلق برحلات الحج والعمرة، وتعمل على مراقبة الإسلام الشعبي، بالإضافة إلى مراقبة الكتاتيب والمدارس القرآنية.

نحو تبني خطاب حقوقي

تمتلك الدولة المساجد، بحكم أنها مرفق عام، وهي تديرها بالطريقة التى تصب في المصلحة العامة. وتكمن أهمية الوزارة اليوم بسعيها إلى تبني خطابا حقوقيا بالتعاون مع بعض المنظمات الحقوقية في تونس. ما زال هذا الخطاب جنينياً نوعا ما، خاصة أن منهج تدريب الأئمة لا يتضمن أي بعد حقوقي، بل يقتصر على القيم الإسلامية العامة، كما أكّد وزير الشؤون الدينية أحمد عظوم للمفكرة. تعمل الوزارة اليوم على التشبيك مع منظمات حقوقية لتطوير أداء الأئمة من خلال دورات تدريبية وتثقيفية تتضمن منحى حقوقيا كبيرا. نذكر مثال على ذلك مشروع «اليد باليد»، حيث تعمل الوزارة مؤخراً مع مركز دراسة الإسلام والديموقراطية على تنفيذه. يهدف المشرع إلى تدريب أكثر من 400 إمام لمكافحة التطرف والإرهاب. تشمل التدريبات مواضيع حقوقية مختلفة منها حقوق المرأة وحقوق الأقليات، حرية المعتقد والضمير في الإسلام، إلخ، مع التركيز على أهمية الخطاب الديني الرافض للعنف والتطرف. كما أن الوزارة تدعو خطباء المساجد في مختلف أنحاء الجمهورية في مناسبات عدة للتركيز على بعض المواضيع الحقوقية في خطبهم أيام الجمعة. نذكر مثالا على ذلك موافقة وزارة الشؤون الدينية على طلب منظمة «أنا يقظ»[2]، بتوحيد خطبة الجمعة ليوم 9 ديسمبر 2016 ليتضمن فحواها دور المسلم في التبليغ عن الفساد ومكافحته، وذلك لتزامنه مع الاحتفال باليوم العالمي لمكافحة الفساد. بالإضافة إلى أن «عظوم» أكد للمفكرة أن «وزارة الشوؤن الدينية وافقت على طلب وزارة المرأة، بمناسبة إقرار قانون مكافحة العنف ضد المرأة، لتوحيد خطاب الجمعة حول حقوق المرأة في الإسلام وأهمية مكافحة العنف الممارس على المرأة. كما أن وزارة الفلاحة طلبت مؤخراً تخصيص خطبة جمعة حول ترشيد استهلاك المياه». مع الإشارة إلى أن عمل الوزارة يقتصر على دعوة الخطباء «تطوعاً» بتخصيص خطابهم حول موضوع معين. ولكن يبقى غياب التشبيك الفعلي الدائم بين وزارة الشوؤن الدينية والمنظمات الحقوقية أو بين وزارة الشوؤن الدينية والوزارات الأخرى التى تعنى بالحقوق والمجتمع على أساس منهجي فعّال.

الفرد ومهام الرقابة

في الواقع، من الصعب ضمان حياد المساجد والخطاب الديني بشكل كلي، ذلك أن امكانات وزارة الشوؤن الدينية المادية تبقى ضعيفة، إلى جانب أن رقابة المساجد والخطاب الديني في كافة أنحاء الجمهورية يبقى أمراً صعباً. يحيلنا هذا الأمر إلى أهمية دور الفرد والمجتمع المدني كمراقب للخطاب الديني والنشاط داخل المساجد فيما يخص ضمان حيادها عن أي محاولة تسييس، خصوصاً أنه بعد 2011، أصبحت هيئات المجتمع المدني أكثر هيكلة وقدرة على ممارسة الرقابة والضغط السياسي وأصبح الفرد على قدر كبير من الوعي السياسي والاجتماعي.

1. موقع وزارة الشوؤن الدينية.
2. منظمة حقوقية تونسية تعمل على مكافحة الفساد وحق النفاذ إلى المعلومة

الانتخابات البلدية في تونس:
خطوة أولى نحو الديمقراطية المحلية المنشودة

جنان الإمام

يُعتبر إجراء الانتخابات البلدية يوم 6 ماي 2018، بعد أن تم تأجيلها في العديد من المرات، حدثا هاما في مسار الانتقال الديمقراطي في تونس باعتبار أن هذه المجالس ستعمل وفق مقتضيات دستور 27 جانفي 2014 الذي يرسي منظومة حكم تقوم على تصوّر جديد لتسيير الشأن المحلي باعتماد اللامركزية وديمقراطية القرب في بعديها التمثيلي والتشاركي.

وتتمثل الأولوية حاليا في تنزيل الباب السابع من الدستور من خلال التسريع في وضع الإطار التشريعي والترتيبي الجديد لتجسيد اللامركزية على أرض الواقع وإعطائها بعدا تطبيقيا. في هذا السياق، صدر القانون الأساسي عدد 7 لسنة 2017 المؤرخ في 14 فيفري 2017 والمتعلق بتنقيح وإتمام القانون الانتخابي المؤرخ في 26 ماي 2014 وذلك بتعديل بعض الفصول وإدراج أقسام وفروع تتعلق بالانتخابات البلدية والجهوية.

كما صادق مجلس نواب الشعب في 26 ماي 2018 على مشروع القانون الأساسي المتعلق بمجلة الجماعات المحلية بعدما تولت دراسته لجنة تنظيم الإدارة وشؤون القوات الحاملة للسلاح بالمجلس منذ جوان 2017.

وتجدر الملاحظة أن إنجاز مشروع المجلة استغرق وقتا طويلا فقد شرعت في اعداده وزارة الداخلية منذ 2015 ثم تعهدت بذلك وزارة الشؤون المحلية والبيئة بعد إحداثها في 2016. وقد شهد المشروع عدة تعديلات بناء على مقترحات الخبراء والمجتمع المدني والجهات الرسمية وقد ناهزت مسوداته العشرين. ويعتبر هذا النص مهما للغاية بالنسبة للمجالس البلدية المرتقبة. فهو يمثل الإطار القانوني الجديد الذي سينظم عملها وفق مقتضيات الدستور. كما أنه يلغي ويعوض الإطار القانوني القديم والمتمثل أساسا في القانون الأساسي عدد 33 المؤرخ في 14 ماي 1975 المتعلق بالبلديات. وتتضمن المجلة جملة من المواد المتعلقة بتنظيم الجماعات المحلية وصلاحياتها المختلفة وأملاكها وماليتها وعلاقتها بالسلطة المركزية وبالمواطنين وببعضها البعض بالإضافة إلى علاقاتها الخارجية، تم تقسيمها إلى جزء أول خصص للأحكام المشتركة بالنسبة لكل أصناف الجماعات المحلية وجزء ثاني حول الأحكام الخاصة بكل صنف.

وتعتبر هذه الإصلاحات ضرورية لتأهيل البلديات وتحررها من وطأة السلطة المركزية وترسيخ المواطنة الفعلية للمواطنات والمواطنين بالإضافة إلى تحسين خدمات ومرافق القرب وتقليص التفاوت في التنمية بين الجهات. وتُعدّ البلديات المستوى الأول لمشاركة المواطن في تسيير الشؤون العامة المحلية وتجسيد الديمقراطية القرب التي طال انتظارها في تونس.

ولكن لا يجب التغافل عن حجم التحديات التي ستواجه المجالس البلدية الجديدة. فقد تميزت السنوات السبع الفارطة بعجز النيابات الخصوصية، التي تم تعيينها بعد الثورة لإدارة البلديات بشكل مؤقت إلى حين إجراء الانتخابات البلدية، على الاضطلاع بدورها في ظل محدودية الموارد والصلاحيات ووضع عام متسم بضعف سلطة الدولة. وستجد البلديات الجديدة نفسها إزاء إرث ثقيل يتمثل في تدهور خدمات وتجهيزات القرب وأزمة ثقة حادة تعصف بالطبقة السياسية وبمؤسسات الحكم ككل. وقد أفضى تراكم اشكالات الحوكمة المحلية إلى ارتفاع منسوب الانتظارات والمطلبية المجتمعية من المجالس البلدية المرتقبة. ولكن من الممكن أن يقترن ذلك بمقاطعة الانتخابات كتعبير ديمقراطي عن فقدان الأمل في التغيير.

I. البلديات وترسيخ ممارسة الحقوق المتصلة بالمواطنة

يعتبر دستور 2014 الجماعات المحلية «سلطة» فعلية، خُصص لها الباب السابع الذي يتضمن 12 فصلا تعلقت بسبل تدعيم استقلالية للجماعات المحلية على مستوى الاختصاصات والموارد الماليّة والبشرية وتعزيز آليات مشاركة المواطنين في اتخاذ القرارات ومساءلة السلطات المحلية بشكل يمكن من تحقيق الديمقراطية والتنمية المحلية وتقديم الخدمات الأفضل للمواطنين والمواطنات وتقليص الفجوة بين جهات الجمهورية. ويشكل مبدأ التدبير الحر إحدى الضمانات الدستورية لاستقلالية الجماعات المحلية. ويعني المبدأ حرية إدارة الجماعات المحلية لشؤونها وهو يشمل حرية التعاقد وحرية التصرف في الموظفين وسلطة اتخاذ القرارات سواء كانت فردية أو ترتيبية وحرية تنظيم وتسيير هياكلها وحرية الإنفاق وحرية التصرف في أملاكها وتسيير مرافقها.

وقد شهدت قواعد توزيع الصلاحيات تغييرا جذريا، حيث أصبح تسيير الشأن المحلي وتحقيق التنمية المحلية والتخطيط الترابي في صميم الاختصاص المبدئي للجماعات المحلية. كما توسعت اختصاصات الجماعات المحلية لتشمل إلى جانب الصلاحيات الذاتية، التي تنفرد بها، صلاحيات مشتركة مع السلطة المركزية وصلاحيات منقولة منها تباشرها على أساس مبدأ التفريع أي على أساس القرب من المواطنين والقدرة على الأداء الافضل.

في هذا السياق، لم تعد صلاحيات البلدية تقتصر على التعهد بخدمات وتجهيزات القرب وإدارة المرافق العموميّة البلدية، بل تجاوزتها لتشمل مجالات أخرى تمارسها البلدية بصفة مشتركة مع السلطة المركزية، وهي تتعلق أساسا بالمساهمة في: تنمية الاقتصاد المحلي، دعم التشغيل، المحافظة على خصوصية التراث الثقافي المحلي، القيام بالأعمال اللازمة لدفع الاستثمارات الخاصة وإقامة مناطق للأنشطة الاقتصادية، إنجاز التجهيزات الجماعيّة ذات الصبغة الاجتماعية والرياضيّة والثقافيّة والبيئيّة والسياحيّة ...

كما أسندت مجلة الجماعات المحلية للبلديات بعنوان صلاحيات منقولة اختصاص بناء المؤسسات الصحية، التربوية، الثقافية، الرياضية وصيانتها. ومن المُنتظر أن تُفضي هذه الخيارات إلى التأسيس لمقاربة جديدة لمنوال التنمية تنطلق من المحلي نحو الوطني ولوضع لبنات مواطنة أكثر فعالية ونشاطا في الفضاء العمومي.

في هذا السياق، يمثل تعميم التنظيم البلدي على كامل التراب الوطني رهانا حقيقيا حيث كانت البلديات تغطي نسبة تقلّ عن 10% من التراب الوطني. كما كان قرابة 3 ملايين ونصف من التونسيين يعيشون خارج التنظيم البلدي وبالتالي على هامش المواطنة الفعلية وهو ما يعد من الأسباب المباشرة للفجوة المجالية والتنموية في تونس منذ عقود. وقد أصدر رئيس الحكومة جملة من الأوامر بين 2015 و2016 بقصد توسيع المجال الترابي للبلديات الكائنة في مراكز المعتمديات مع إحداث بلديات جديدة عددها 86 ليبلغ العدد النهائي 350 بلدية وتمثل كل بلدية دائرة انتخابية[1]. وقد شملت الإحداثات كل الولايات (باستثناء ولايتي تونس و المنستير المغطيين كليا) وذلك بالإعتماد على جملة من المؤشرات الفنية والتنموية والتعديلية.

إن مجرد إحداث بلديات جديدة لا يعني جاهزيتها لإسداء خدمات للمتساكنين ولتحسين ظروف عيشهم. فالأمر يتطلب رصد الموارد البشرية والمالية اللازمة، كي تكون قادرة على خدمة الصالح المحلي وتوفير المرافق والخدمات البلدية. كما أن إدماج المناطق الريفية ضمن الفضاء البلدي لا يجب أن يقتصر على مجرّد تقسيم إداري، بل يجب أن يشمل خططا للنهوض بتلك المناطق وإدماجها ضمن الدورة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

بالتوازي مع توسيع المجال البلدي وترسيخ ممارسة الحقوق المتصلة بالمواطنة وأولها حق المشاركة السياسية، شدد القانون الانتخابي على ضرورة وجود رابط حقيقي بين الناخب ودائرته الانتخابية من خلال اعتماده في عملية تسجيل الناخبين معيار «العنوان الفعلي» مع حصر دقيق لهذا المفهوم في العنوان المبين في بطاقة التعريف الوطنية. أما إذا رغب الناخب في التسجيل في دائرة انتخابية مختلفة عن العنوان المبين في بطاقة التعريف الوطنية، فعليه إثبات ارتباطه بمكان يقيم فيه عادة أو يمارس فيه نشاطه الاقتصادي، أو يخضع فيه للأداءات المحلية. كما يُقدم الترشح في الدائرة الانتخابية المسجل بها. وتهدف هذه الشروط إلى تفادي تلاعب الأحزاب السياسية بالجسم الانتخابي وهي من بين حالات الغش الانتخابي وذلك بتغيير عناوين مساندين من دائرة انتخابية إلى أخرى مجاورة قصد التأثير على نتائج الانتخابات وهو ما يتيحه صغر حجم الدوائر الانتخابية.

ويُقدَر عدد المسجلين للانتخابات البلدية [2]5369843 من ضمن 8 ملايين ناخب وهو ما يعني أن عدد المسجلين لا يتجاوز 80% من الجسم الانتخابي المحتمل ويمثل المسجلون من الرجال نسبة 52% مقابل 48% بالنسبة إلى النساء. وتُعتبر الادماجية في المسار الانتخابي أحد المعايير الحاسمة في نجاح الانتخابات نظرا لارتباطها الوثيق بشفافيّة الانتخابات وشموليّتها، إذ أنّ حقّ الاقتراع هو حقّ عام، يرتبط بصورة وثيقة بالمواطنة وبتحقيق الديمقراطية. وعادة ما يُثار معيار الادماجية بالنظر لاستهدافه فئات معيّنة من المواطنين الذين تتوفّر فيهم قانونا صفة الناخب غير أنّه، ولأسباب عدّة، لا يتسنى لهذه الفئات ممارسة حقّ الانتخاب بطريقة ميسّرة أو مماثلة في مباشرتها على غرار بقية فئات المجتمع مثل الأشخاص ذوي الإعاقة والأميين والنساء، وخصوصا الريفيات[3] منهن. وتمثل نسبة المشاركة في الانتخابات البلدية المقبلة تحديا حقيقيا حيث يتمسك العديد من التونسيين والتونسيات بالمقاطعة كخيار إزاء طبقة سياسية لم تفِ بوعودها في ظل أزمة اقتصادية خانقة. كما أقر القانون الانتخابي الجديد الخاص بالانتخابات المحلية السماح بتسجيل العسكريين وقوات الأمن الداخلي حتى يتمكنوا من التصويت في الانتخابات البلدية والجهوية دون غيرها. ولكن كان هذا الخيار محل جدل حاد خلال مناقشة القانون الانتخابي أمام البرلمان حيث أثار معارضوه خطورة هذه الخطوة على المسار الديمقراطي في تونس وتعارضها مع متطلبات الأمن الوطني ومبدأ حياد المؤسستين العسكرية والأمنية وفق ما ينص عليه الفصلين 18 و 19 من الدستور، هذا بالاضافة الى الصعوبات التقنية باعتبار انتشار القوات الأمنية والعسكرية يوم الإقتراع. في المقابل اعتبر مساندو هذا الحق أن الانتخابات المحلية أقل تسييسا من الانتخابات الوطنية وهي تقتضي المشاركة الموسعة للمتساكنين والسماح بالتسجيل لأكبر عدد منهم على أساس مبدأ المساواة المنصوص عليه بالفصل 21 من الدستور ومتطلبات الاقتراع العام. وقد تضمن القانون الانتخابي جملة من القيود لضمان حياد المؤسستين العسكرية والامنية باعتباره اساس البناء الديمقراطي إذ لا يمكن أن يترشح العسكريون وأعوان قوات الأمن الداخلي للانتخابات البلدية والجهوية. كما لا يمكنهم المشاركة في الحملات الانتخابية والاجتماعات الحزبية وكل نشاط له علاقة بالانتخابات. وفي حالة مخالفة هذه الشروط، أقر القانون أقصى عقوبة تأديبية وهي العزل. كما أقر القانون الانتخابي اجراءات خصوصية فيما يتعلق بعملية تصويت العسكريين وأعوان قوات الأمن الداخلي حيث تجرى قبل يوم الاقتراع في آجال تضبطها الهيئة العليا المستقلة للانتخابات على أن يتم فرز أصواتهم يوم 6 ماي بالتزامن مع عمليات الفرز في كافة مكاتب الاقتراع لتفادي كل وصم سياسي أو شبهة ولاء حزبي يمكن أن يلحق بهذه الأجهزة. وقد تقرر اجراء الانتخابات البلدية بالنسبة للأمنيين والعسكريين يوم الأحد 29 أفريل 2018 وسط دعوات لمقاطعتها من قبل بعض النقابات الأمنية. وقد كانت نسبة المشاركة متدنية للغاية حيث بلغت 12% من مجموع المسجلين بالنسبة لهذه الأسلاك.

أخيرا يُعتبر المستوى المحلي الإطار الأنسب والأكثر فعالية لمأسسة مشاركة المواطنين والمواطنات في إدارة الشأن المحلي. في هذا السياق أقر الدستور إلى جانب الديمقراطية التمثيلية مفهوم الديمقراطية التشاركية في التوطئة وفي الفصل 139 من الباب السابع والذي ينص على ضرورة اعتماد الجماعات المحلية آليات الديمقراطية التشاركية، ومبادئ الحوكمة المفتوحة، لضمان إسهام أوسع للمواطنين والمواطنات والمجتمع المدني في إعداد برامج التنمية والتهيئة الترابية ومتابعة تنفيذها. ويُعتبر المسار التشاركي هاما في بناء الثقة بين المواطنين والمواطنات من جهة والجماعات المحلية من جهة أخرى. وتقوم الديمقراطية التشاركية على اعطاء أهمية مركزيَة للمواطنين وللمجتمع المدني وذلك من خلال اضطلاعهم بأدوار أساسية في تعزيز المواطنة الفاعلة مثل التَوعية والتأطير والاقتراح والمساهمة في مختلف مراحل أخذ القرار ولعب دور السلطة المضادَة ومساءلة السلطات المحلية. ولكن يبقى مسار إرساء الديمقراطية التشاركية محفوفا بعدة مخاطر وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار خطورة استعمال الآليات التشاركية من قبل مجموعات قد تعمل

لأجل مصالحها الخاصة والفئوية عوض السعي إلى تحقيق الصالح العام المحلي. كما تُطرح في هذا السياق جملة من التحديات المتصلة بتحقيق انتظارات المواطنين، مصداقية العملية وكسب ثقة المواطنين، تمثيلية مختلف فئات المجتمع المحلي، شمول جميع القطاعات والتضامن بين أحياء المدينة.

إن إرساء الديمقراطية التشاركية يتطلب التأسيس لثقافة مؤسساتية جديدة وتوفير موارد بشرية ومالية ولوجستية واعدادا مسبقا وجديا، كما أن ذلك يتطلب مجتمعا مدنيا ينشط ضمن ضوابط الديمقراطية ودولة القانون وحول مشروع مجتمعي يؤمن بالاشتراك في المواطنة المتساوية.

2 ضوابط الترشح بين الصرامة والبحث عن تعزيز تمثيلية المجالس البلدية

حدد الدستور والقانون الأساسي عدد 7 لسنة 2017 المؤرخ في 14 فيفري 2017 المعدل للقانون الانتخابي عدد 16 لسنة 2014 المؤرخ في 26 ماي 2014 والمتعلق بالانتخابات البلدية والجهوية الضوابط القانونية التي يتعين توفرها في تركيبة القائمة المترشحة من خلال التنصيص على شروط الترشح عموما مع اعتماد إجراءات ايجابية لتعزيز مستوى التمثيل السياسي بالنسبة للنساء والشباب وذوي الاعاقة وذلك بهدف ادماج هذه الفئات الاجتماعية التي تعتبر أكثر هشاشة على مستوى المشاركة السياسية. ولم تكن هذه الشروط محل اجماع حيث انتقدها عدد من الاحزاب والناشطين في المجتمع المدني على اعتبار أنها تعجيزية واقصائية وُضعت على مقاس حزبي النهضة والنداء الحاكمين خصوصا وأن تنقيح القانون الانتخابي في 2017 ألغى التمويل العمومي المسبق للقائمات المترشحة وعوَضه بالتمويل اللاحق، أي بعد الاعلان عن نتائج الانتخابات، مع اشتراط تحقيق القائمة لنسبة لا تقل عن 3 % من نسبة الأصوات الصحيحة المصرح بها وتضمنها لمترشح حامل لاعاقة. ويُذكر أن الفصل 49 حادي عشر من القانون الانتخابي الخاص بالانتخابات المحلية قد اشترط أن تتضمن كل قائمة مترشحة، من بين العشرة الأوائل مترشحة أو مترشحا ذا إعاقة جسدية وحاملا لبطاقة إعاقة. وفي حالة عدم احترام هذا الشرط أقر الفصل عقوبة مالية تتمثل في حرمان القائمة من المنحة العمومية وهو يعتبر بالتالي شرطا تحفيزيا يمكن تجاوزه بسهولة .

أما بالنسبة لتدعيم تمثيلية الشباب، يُذكر أن الدستور لم يتضمن تدابير ايجابية ملموسة لدعم تمثيلية الشباب في مراكز صنع القرار. حيث جاء في الفصل 8 أن »الشباب قوة فاعلة في بناء الوطن ...تعمل الدولة على تحمله المسؤولية وعلى توسيع إسهامه في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية» وهي صياغة إنشائية تفتقد إلى الدقة المطلوبة عند صياغة المضامين القانونية.

وفي باب السلطة المحلية، يلحظ أن الفصل 133 تعرض إلى مسألة ضمان القانون الانتخابي لتمثيلية الشباب في مجالس الجماعات المحلية. وقد أقر القانون الانتخابي المنظم للانتخابات المحلية حق الترشح لعضوية المجالس البلدية أو الجهوية بالنسبة لكلّ ناخب بالغ من العمر 18 سنة كاملة على الأقل يوم تقديم مطلب الترشح خلافا للانتخابات التشريعية التي يشترط قانونها لاكتساب أهلية الترشح سن 23 سنة. كما أدرج القانون الانتخابي الخاص بالانتخابات المحلية المباشرة نظام الحصة لضمان حد أدنى من تمثيل الشباب في المجالس المحلية حيث يتعيّن على كل قائمة مترشحة أن تضمّ من بين الثلاثة الأوائل وبين كل ستة مترشحين تباعا في بقية القائمة، مترشحة أو مترشحا لا يزيد سنّه عن خمس وثلاثين سنة يوم تقديم مطلب الترشح. وتسقط القائمة التي لا تحترم هذه الشروط. وبالتالي تعتبر هذه الشروط جوهرية لقبول القائمات المترشحة. ويهدف هذا الاجراء إلى وضع حد لضعف تمثيلية هذه الفئة العمرية في الحياة السياسية[4] من خلال إيجاد قاعدة قانونية ملزمة لترشيح الشباب في المراتب الأولى مع اقتران هذا الشرط بعقوبات على قدر من الأهمية والفاعلية لتحقيق النتائج المرجوة[5].

وتُثبت التجارب المقارنة أن العقوبات الجدية تعتبر مفصلية لتحقيق الإلتزام بنظام الحصة. ومن المنتظر أن يمكن هذا الاجراء من الترفيع في مستوى تمثيلية الشباب في المجالس البلدية والجهوية الجديدة وتجديد النخبة السياسية في تونس على المدى المتوسط والطويل.

بالتوازي، من المتوقع ان تشهد تركيبة المجالس البلدية الجديدة ارتفاعا في نسبة تمثيلية النساء. فقد حرص القانون الانتخابي المتعلق بالانتخابات البلدية والجهوية على استخلاص الدروس من تجربتي 2011 و2014 وذلك بإقرار التناصف الأفقي علاوة على التناصف العمودي الذي كان اعتمد في انتخابات المجلس الوطني التأسيسي في 2011 وانتخابات مجلس النواب في 2014.[6]

وإقرار مبدأ التناصف الأفقي بين النساء والرجال يعني التناصف في رئاسة القائمات الحزبية والائتلافية التي تترشح في أكثر من دائرة انتخابية. وقد اعتبر الفصل 49 تاسعا التناصف الأفقي أيضا شرطا لقبول الترشح. فلا تقبل قائمات الأحزاب أو الائتلافات التي لا تحترم هذه القاعدة في حدود عدد القائمات المخالفة ما لم يقع تصحيحها في الآجال القانونية التي تحددها الهيئة للتصحيح. وفي حالة عدم التصحيح تضبط الهيئة القائمات الملغاة باعتماد الأسبقية في تقديم الترشح. ويعتد في تحديد الأسبقية بتاريخ تقديم مطلب الترشح أو تحيينه خلال فترة تقديم مطالب الترشح.

ويجسد خيار التناصف الأفقي الى جانب التناصف العمودي بشكل أفضل مقتضيات الفصل 46 من الدستور الذي يحمّل الدّولة مسؤولية ضمان « تكافؤ الفرص بين الرجل والمرأة وفي تحمل مختلف المسؤوليات وفي جميع المجالات وضرورة السعي إلى تحقيق التّناصف بين المرأة والرّجل في المجالس المنتخبة». ويندرج التناصف ضمن التدابير الهادفة إلى ضمان المساواة الفعلية بين الجنسين والتي لا يمكن أن تتحقق دون التمثيلية المتوازنة للنساء والرجال في مراكز القرار ودون اعتماد مقاربة تقوم على معالجة الفوارق بين الجنسين عند وضع الميزانيات وخطط التنمية. وقد دفع التناصف الأفقي بعض القائمات المترشحة إلى تغيير طبيعة قائماتها لتجاوز هذا الشرط. فحسب احصائيات الهيئة العليا المستقلة للانتخابات بالنسبة للانتخابات البلدية المقررة في 6 ماي، كانت التغييرات التي طرأت على طبيعة القائمات كالآتي: من حزبية إلى مستقلة: 8، من ائتلافية إلى مستقلة: 2. أما نسبة القائمات المرفوضة بسبب عدم احترام التناصف الأفقي فقد كانت في حدود 6% وهي نسبة أقل من النسب المسجلة في انتخابات 2014 و2011. وهو ما يدل على ازدياد تمكن الفاعلين السياسيين من مقتضيات القانون الانتخابي بفضل مراكمة التجربة. ولكن ينطوي السياق المحلي على

العديد من التحديات بالنسبة للمشاركة الفعلية للنساء وتظل المناطق الجنوبية والغربية والوسط الريفي أقل قدرة من العاصمة والجهات الساحلية على بروز قيادات نسائية بحكم عدة عوامل اجتماعية وثقافية واقتصادية، أبرزها تجذر النظام الأبوي وتواصل البنى التقليدية مثل القبلية والعروشية في تلك المناطق.

3 الانتخابات البلدية: التمثيل النسبي على المحك

بالتوازي مع تسارع وتيرة الاستعدادات للانتخابات البلدية، تعيش تونس مند أشهر جدلا داخل الأوساط السياسية ولدى بعض خبراء القانون الدستوري حول تغيير النظام الانتخابي من التمثيل النسبي إلى الاقتراع بالأغلبية. كما طرح البعض فكرة تعويض الاقتراع على القائمات بالاقتراع على الأفراد. ويتنزل هذا الجدل ضمن النقاش الدائر حول أزمة منظومة الحكم التي أسسها دستور 2014. وقد تم تحميل النظام الانتخابي مسؤولية الصعوبات التي يواجهها الوضع السياسي في البلاد والمطالبة بالتخلي عنه قبل تنظيم الانتخابات التشريعية في 2019 لأجل تحقيق الاستقرار السياسي. وهو ما يعني أن الانتخابات البلدية التي ستجرى يوم 6 ماي ستكون اختبارا حقيقيا للتمثيل النسبي. كما قد تكون هذه الانتخابات التطبيق الأخير له في تونس إذا تقرر تعديل القانون الانتخابي. بالرجوع إلى القانون الأساسي عدد 7 لسنة 2017 مؤرخ في 14 فيفري 2017 المعدل للقانون الانتخابي عدد 16 لسنة 2014 المؤرخ في 26 ماي 2014 والمتعلق بالانتخابات البلدية والجهوية، نتبين أن القانون قد حرص على الإبقاء بالنسبة للانتخابات المحلية على نظام التمثيل النسبي مع أكبر البقايا ولكن بإضافة عتبة تقدّر ب 3% وهو ما يهدف إلى ضمان تعددية معقلنة للمجالس المنتخبة ضمانا لتماسكها واستقرارها.

وقد سبق اعتماد نظام الاقتراع على القائمات بالتمثيل النسبي مع أكبر البقايا ولكن دون العتبة في انتخابات المجلس الوطني التأسيسي في 23 أكتوبر 2011 وانتخابات مجلس نواب الشعب يوم 26 اكتوبر 2014. ويجسد هذا الخيار إرادة القطع مع نظام الاقتراع بالأغلبية الذي اعتمدته تونس منذ الاستقلال والذي مكن الحزب الحاكم من الفوز بأغلب المقاعد في المجالس المنتخبة وساهم إلى حد كبير في تهميش أحزاب المعارضة على مستوى التمثيل السياسي وطنيا[7] ومحليا[8].

من جهة أخرى، يعدّ اعتماد الاقتراع على القائمات من الثوابت التي ميزت نظام الاقتراع في تونس منذ الاستقلال إلى غاية اليوم، حيث تم استبعاد نظام الاقتراع على الأفراد خوفا من العروشية والقبلية وهو ما يعبر أيضا عن إرادة النخبة السياسية في تركيز أطر مشاركة سياسية عصرية تكون من خلال الأحزاب وعلى أساس التنافس بين برامج لا بين أشخاص. ويكون الاقتراع على قائمات مغلقة دون شطب أو تغيير لترتيب المترشّحين كما يشترط أن يكون عدد المترشحين بكلّ قائمة مساويا لعدد المقاعد المخصّصة للدائرة المعنية.

وستجرى الانتخابات البلدية المقررة في 6 ماي 2018 في 350 بلدية وتمثل كل بلدية دائرة انتخابية وقد ترشحت 2173 قائمة من بينها 177 قائمة ائتلافية و897 قائمة مستقلة و1099 قائمة حزبية. ولئن ظلت الأحزاب في طليعة القوى المترشحة، فإن السياق المحلي يمثل تحديا حقيقيا بالنسبة إليها حيث تتميز المنظومة الحزبية في تونس بمحدودية انتشار أغلب الأحزاب وضعف هيكلتها وارتباط نشاطها بالمواعيد الانتخابية. وهذا يرجع الى حداثة هذه المنظومة وهشاشتها. في المقابل، يعكس ارتفاع عدد القائمات المستقلة المترشحة عمق أزمة الثقة في الأحزاب السياسية والتوجه نحو إيجاد قنوات بديلة للنقاش العام والنشاط السياسي تكون منبثقة عن المواطنين ومكونات المجتمع المدني.

تمثل مسألة تمثيلية القائمات الانتخابية والمجالس المُنتخبة رهانا حقيقيا بالنسبة للانتخابات البلدية المقبلة حيث تُلام الأحزاب السياسية عادة على تفضيلها بشكل مُنهج للنخبة الاجتماعية المهيمنة، فضلا عن ضعف الديمقراطية في اتخاذ القرارات داخلها.

الخاتمة

من الواضح أن مسار الانتقال نحو السلطة المحلية لن يكون عملية سهلة حيث أنه يقتضي التدرج والمرحلية نظرا لحجم التغييرات الجذرية وكلفة هذه الإصلاحات وما يستوجبه من تركيز للقضاء المالي والإداري على المستوى الجهوي ونقل للسلطات وتدعيم الموارد البشرية والمالية للجماعات المحلية بما من شأنه أن يكفل استقلاليتها ويضمن التصرف الناجع والحوكمة الرشيدة ويعزز دولة القانون.

وستشكل الانتخابات البلدية خطوة أولى في مسار إرساء الديمقراطية المحلية كما أنها ستكون مخبرا لتركيز السلطة المحلية بشكل يسمح تدريجيا بتحقيق التنمية وتحسين خدمات وتجهيزات القرب بشكل عادل ومتوازن وهو ما من شأنه أن يعالج على المدى الطويل أزمة الثقة بين المواطن ومؤسسات الدولة.

تجدون المقال بنسخته الكاملة مع المصادر والمراجع على الموقع الإلكتروني للمفكرة

الإسلام المتعلمن:
التجربة التركية في ميزان التاريخ والإخفاقات

جو حمورة

غالباً ما تُؤخذ التجربة التركية كمثل حيّ لتأكيد تعايش الإسلام مع الحداثة من ناحية، ولإمكانية صوغ علاقة إيجابية تفاعلية بين الإسلام والديمقراطية ودولة القانون من ناحية أخرى. باستثناء تجربتي ماليزيا وتونس، لم تلقَ معظم التجارب الأخرى الكثير من الإهتمام لدراسة علاقة الفكر الإسلامي بمفاهيم الدولة الحديثة، فيما بقيت التجربة التركية الأكثر شهرة عند البحث عن تلك العلاقة الشائكة بين الإسلام والدولة. ويعود قسم كبير من الإهتمام بهذه التجربة إلى ظهور دلالات نجاح لما اعتبره كثيرون من قبل غير ممكن، بالإضافة طبعاً إلى ظرف تركيا التاريخية والمحلية الخاصة: فهي وريثة الخلافة العثمانية، وطُبقت فيها العلمانية لعقود، وهي تعيش اليوم إعادة إحياء للفكر الإسلامي في الدولة والسياسة والمجتمع.

تحوّلت تركيا في السنوات الأخيرة إلى قبلة للكثير من الحالمين بتعميم تجربتها الناجحة، فيما رآها البعض طوق نجاة للعالم الإسلامي الضائع بين قيود أفكار الماضي ومتطلبات الحداثة. البعض الآخر رآها تجربة فاشلة، فيما راح آخرون يفضّلون التجربة التركية ويقيسون نجاحها وفشلها في كل مجال على حدة.

الثورة «الأتاتوركية» وعلمانية البنادق

على مدى قرون طويلة، نشأت في ظلال نظام الخلافة الإسلامي الذي حكم الأتراك، علاقة وطيدة بين الدين والحكم. فكان الخليفة هو نفسه الحاكم السياسي وأعلى مرجع ديني، وأيضا الآمر الناهي في مسائل الدين والدنيا، وكانت قراراته بمثابة أوامر إلزامية، لها أسناد ودعامة دينية. تآلفت هوية الناس مع ما فرضه هذا النظام من عادات وأسلوب عيش ومجموعة مفاهيم. إلا أن نظام الخلافة انتهى بعد الحرب العالمية الأولى وبعدما راح مصطفى كمال «أتاتورك» يغيّر هوية الأتراك بأسلوب لم يستند على مطالب الناس القادمة «من تحت»، إنما على تعديلات جذرية فرضها «من فوق».

غيّر الحاكم التركي الجديد كل شيء تقريباً وأقر مناهج تربوية وقوانين وأنظمة ذات مصدر غربي. كان الهدف هو بتر البلاد عن ماضيها الإسلامي والعثماني، وتأسيس جمهورية على المبادئ العلمانية والقومية، أو كما لخصها أتاتورك: «إدخال تركيا في ركب الحضارة»[1]. امتدّت هذه الثورة لتشمل كل شيء تقريباً، فأقصى الدين ومفاهيمه عن التأثير في الحياة الاجتماعية، وغيّر لباس الأتراك وأسماء عائلاتهم، وأغلق بعض مساجدهم وتكيّاتهم، وأعطى المرأة بعض الحقوق، وأسس جمهورية علمانية تحرسها بنادق العسكر.

بالإضافة إلى فرض كل ذلك «من فوق»، استخدم «أتاتورك» مفهوماً خاصاً للعلمانية اختلفت عن تلك التي رست في أوروبا. تأثر الرجل خلال شبابه بتجربة الجمهورية الفرنسية الثالثة المعادية للدين، فنتج عن ذلك علمانية مشوهة لم تفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية بالمطلق، إنما جعلت من هذه الأخيرة متحكمة بالسلطة الدينية. تم ذلك عبر إنشاء «رئاسة الشؤون الدينية» عام 1924، وربطها بالحكومة التي تعيّن رئيسها وتحدد مهامه، كما مضمون خطب وتعاليم رجال الدين[2].

تم وضع السلطة الدينية في خدمة السلطة السياسية التي أعطت لـ «رئاسة الشؤون الدينية» مهمة التبشير بالعلمانية، وتقديس الجيش، وحب الوطن. فنكثت «الأتاتوركية» بذلك بشرط العلمانية القاضي بعدم تدخل الدولة بالشؤون الدينية، وإن كانت قد كرّست الحفاظ على الشرط القاضي بعدم تدخل المؤسسة الدينية بشؤون الدولة.[3] كذلك الأمر، جُعل من «رئاسة الشؤون الدينية» المؤسسة الدينية الرسمية الوحيدة، وقد تسبب ذلك بغبن بحق الأديان والمذاهب غير السنيّة التي بقيت دون مؤسسات خاصة ترعى مصالحها أو، في حالات أخرى، دون اعتراف بوجودها. الأمر الذي أدى عملياً إلى نقض مبدأ المساواة المفترض بالعلمانية تحقيقه.

إعادة إحياء الإسلام في المجتمع

لم يؤدّ فرض علمانية مشوهة على الأتراك إلى زوال تأثير الدين في الحياة العامة، إنما فقط إلى خفوت وهجه وتأثيراته السياسية لفترة. فبقيت الحركات الصوفية ناشطة في الخفاء، والجماعات الدينية حاضرة في المناطق البعيدة عن المدن الكبرى، والجمعيات الدينية تعمل تحت الأرض بعيداً عن أعين السلطة والجيش ورقابتهما.

مع توالي الانقلابات العسكرية في تركيا، وتصاعد الصراعات بين مختلف المجموعات السياسية في البلاد، باتت الجماعات الإسلامية أكثر حرية في الحركة والنشاط، وأكثر قدرة على استقطاب الناس. كما باتت قادرة على تقديم بديل مقبول عن السلطة ذات الميول الإيديولوجية العلمانية. إلا أن هذه الحركات، التي مثلها بشكل أساسي في الشق السياسي نجم الدين أربكان وفي الشق الاجتماعي فتح الله غولن، لم تطرح بديلاً شاملاً ينقض ما أرساه «أتاتورك»، بل بقيت على تأييدها للمفاهيم القومية مثلاً وللعديد من الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية الأخرى. إلا أنها قدمت نظرة أخرى لكيفية إدارة الدولة والمجتمع، وجعلت من الدين ومفاهيمه مرجعاً لعملها السياسي والاجتماعي، وقدمته كمخلص لأزمات الناس إن تم تطبيقه مكان العلمانية السائدة.

قاد الرجلان حركة إحياء للإسلام في المجتمع، وباتا أكثر قدرة على استقطاب الجمهور والتأثير به بعدما أنشآ المدارس والجامعات والجمعيات والمحطات الإعلامية. كما استطاعا خلال التسعينيات تحقيق نتائج جيدة في الانتخابات البرلمانية والبلدية المتتالية. هذا في وقت بات الجيش التركي، بحكم الإنقلابات المتتالية وما نتج عنها من ضحايا، صنواً للاستبداد والقمع، فباتت إيديولوجيته العلمانية كذلك مربوطة بالممارسات الديكتاتورية عند قطاعات واسعة من المجتمع.

ترافق ضمور إيمان الناس بقدرة الجيش على لعب دور المخلص من المشاكل والأزمات الدائمة مع صعود الحركات الإسلامية. فانتهى الأمر بأن وصل حزب «العدالة والتنمية» المنشق عن حزب نجم الدين أربكان إلى الحكم عام 2002. ومنذ تلك اللحظة، عمل هذا الحزب على تغيير وجه تركيا العلماني رويداً رويداً، وهي مهمة وُفق بها الحزب الحاكم الجديد ورئيسه رجب طيب أردوغان بنسبة مقبولة، وتم تنفيذها بطريقة ذكية.

أردوغان العلماني

لم يقع أردوغان في خطأ أسلافه الذين سعوا إلى تطبيق أفكارهم «من فوق» وبسرعة. بل آثر تحقيقها بشكل بطيء، وقدمها كرد على مطالب شعبية. تعلّم أردوغان من أخطاء «أتاتورك» الذي راحت علمانيته تتراجع بعد وفاته، كما تعلم من تهوّر أربكان الذي أراد تغيير النظام التركي بسرعة وبشكل راديكالي. منذ العام 2002 وإلى العام 2011، لم يقم أردوغان بتعديل الكثير من القوانين والأنظمة العلمانية في بلاده، بل سعى إلى كسب تأييد الناس من ناحية، وإدخال فهم جديد للمفاهيم السياسية العامة من ناحية أخرى. لم يفرض الحجاب على أحد، بل جعل لبسه ممكناً لمن أراد في الأماكن العامة بعدما كان ذلك ممنوعاً في الماضي. لم يمنع شرب الكحول، بل زاد الضرائب عليه وقلص من الدعاية له. لم يفرض التعليم الديني بشكل فوقي على أحد، بل افتتح مئات المدارس الدينية المجانية. لم يلغِ تعبير العلمانية من الدستور، بل قدم فهماً جديداً لها.

كما أرسى أردوغان وحزبه الحاكم فهماً خاصاً للعلمانية، أمكنهم أن يعلنوا وفقه أنهم علمانيون. ليست مفاهيمهم نفس تلك المفاهيم «الأتاتوركية» بطبيعة الحال، وهم اعتبروا بداية، أن الصراع بين الدين والعلمانية أبطأ مسار التنمية والتطور في تركيا. كما فهموا العلمانية كدعوة إلى العلم، وتحرير فكر الإنسان وعقله، وخدمة الخير العام، ورفضوا مفاهيمها الإلحادية حسب الفهم «الأتاتوركي» لها، كما تلك الأفكار الغربية «التحررية» التي تلغي حرية الإنسان وتحرمه من اكتشاف الحياة وتسخيرها لمصلحة الإنسان. كما رفضوا أن تبرر العلمانية إبعاد الدين أو رجال الدين عن الفضاء التركي العام، أو الفصل بين الدين والحياة. كما عارضوا جعل العلمانيين الغربيين وعّاظا للعلمانيين الأتراك أو جعل العلمانية الأوروبية قدوة لهم[4].

إن ما فعله أردوغان وحزبه خلال سنوات قليلة في تركيا هو أنهم لم يتبنوا أي إيديولوجية مباشرة ضد العلمانية، بل قدموا تصوراً جديداً أبفرغ العلمانية من مفاهيمها «الأتاتوركية». كما جعلوها حتى أداة يمكن للإسلامي أن يستخدمها بعدما باتت قائمة، بشكل أساسي، على إعادة الإعتبار للمتدينين في الفضاء العام، ومجرد مفهوم آخر يتبناه كل من يريد بعد أن يقوم بتقديم فهم خاص له.

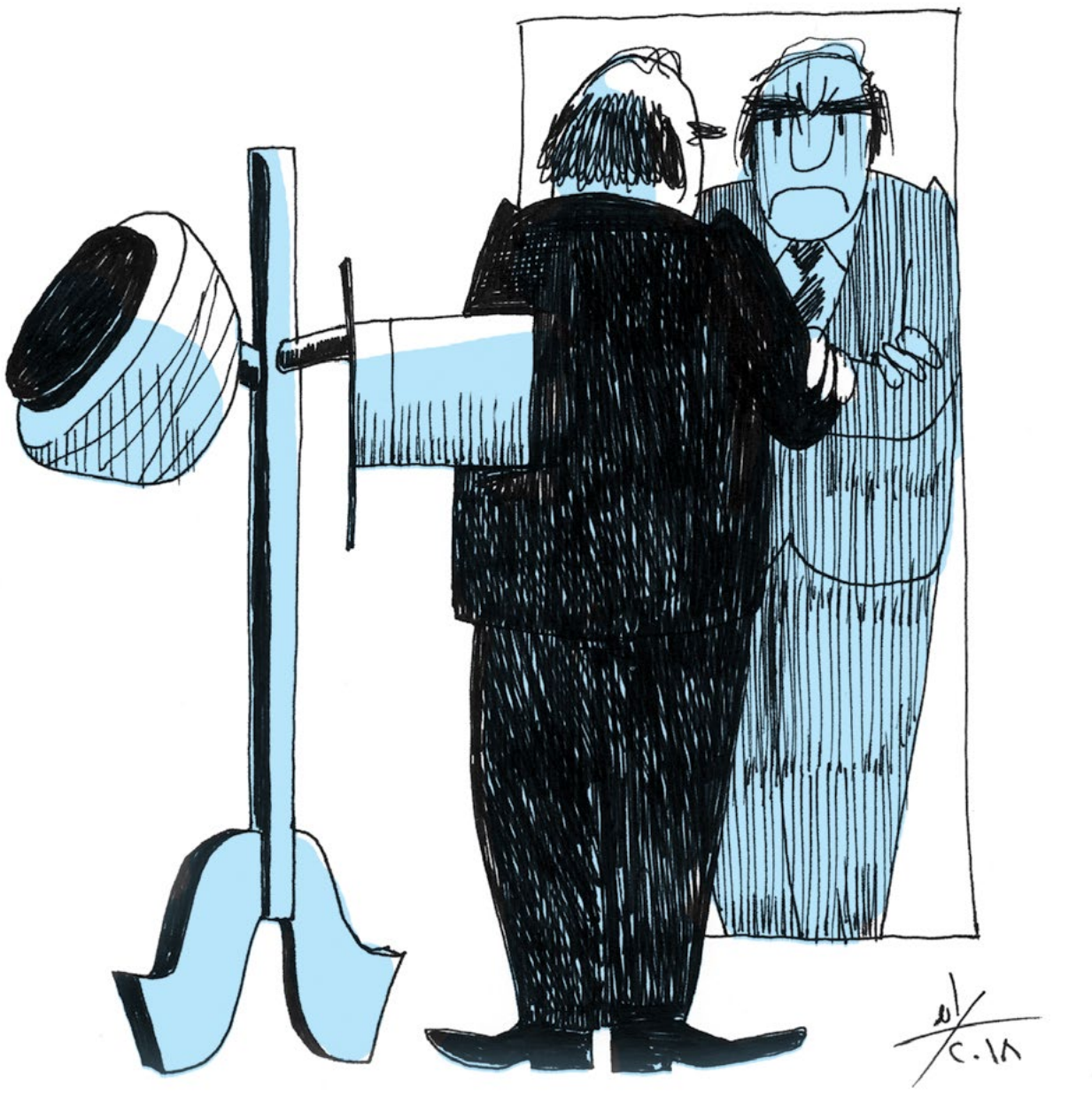
أردوغان الإسلامي

من ناحية أخرى، لم يكن حزب «العدالة والتنمية» يوماً حزباً دعوياً، بل بقي حزباً سياسياً يهتم بشؤون السلطة والحكم والانتخابات، ويترك مهمة التبشير والإيمان لرجال الدين ودراويش الصوفية. صحيح أنه زاد من صلاحية هؤلاء وحضورهم في كل مكان، إلا أنه لم يتدخل في شؤونهم بشكل واضح، بل قام أحياناً بلجمهم إن صدرت منهم بعض المواقف المتزمتة[5].

وفيما عمل حزب «العدالة والتنمية» في بداية الأمر لفرض تعريفه للعلمانية، فإنه عمل في موازاة ذلك إلى تقويض «الأتاتوركية» أو زيادة نسبة الأسلمة في المجتمع والقوانين. فبعد العام 2011، وما تخلله من ازدهار للحركات الإسلامية عقب «الربيع العربي»، وشعبية واسعة للحزب الحاكم في تركيا، سعى أردوغان إلى إعادة روحية المفاهيم الدينية كمعايير لممارسة الشأن العام، كما مارس سياسات يستمد بعضها الشرعية من أحكام الدين.

بدأ الرجل الأقوى في تركيا بإصلاحات في المدارس والجامعات ودور الطلبة، كما زاد من نسبة التمويل لغرض بناء المساجد. تحوّلت الإصلاحات البسيطة المطبقة قبل العام 2011 إلى قوانين وقرارات بعد ذلك التاريخ. فيما عمد أردوغان خلال معظم خطبه الجماهيرية والتلفزيونية إلى تقديم تبرير ديني لكل ممارساته السياسية، والتي قدمها على شكل رد على مطالب الناس الطامحة للمزيد من أسلمة الدولة والمجتمع والقانون.

متعلماً من تجربة أسلافه، اعتمد أردوغان أسلوباً ذكياً لتحقيق مسعاه المتمثل في تعديل هوية الأتراك. هذا الأسلوب البرغماتي والذكي يقوم على الترويج لقضية ما ذات طابع إسلامي، فيعدّل بشكل طفيف القوانين التي ترعاها دون إثارة حساسية العلمانيين بشكل كبير، وعلى نحو يسمح بتطور نشاط المتدينين، أفراد وتنظيمات بشأنها.



وبعد سنوات معدودة، تظهر كتلة شعبية ناشطة تستفيد من هذه الإجراءات وتناضل من أجل المزيد من الأسلمة، فيقوم الحزب الحاكم بتعديل القوانين من جديد كرد على رغبات ومطالب هذه الكتلة الشعبية الجديدة. يكسب الحزب الحاكم من خلال هذه الطريقة المزيد من الشرعية من ناحية، كما يقلل فرص ظهوره بمظهر الساعي إلى تعديل هوية الأتراك «من فوق» وبالقوة من ناحية أخرى. وبذلك يكون الحزب ومن وراءه أردوغان قد طبقوا ما أرادوه وإن ببطء، وحصدوا شعبية إضافية بين الأتراك، فيستمرون بالتالي في السلطة.

تشهد الأحداث في تركيا خلال السنوات القليلة الماضية على ازدياد نسبة التديّن بين الأتراك، كما على صعود الخطاب الديني ورموزه في كل مكان. بالإضافة إلى تعديل الكثير من القوانين، ولأكثر من مرة، بشكل يزيد من الأسلمة قليلاً عند كل تعديل. هذا في وقت تبقى العلمانية «الأتاتوركية» مجرد حبر على ورق الدستور ومفهوماً فارغاً من مضمونه الأصلي، وأداة يمكن للحزب الحاكم استخدامها عند الحاجة وفقاً لما يقدمه من فهم لها.

تركيا «الأردوغانية» والإسلام المتعلمن

في الشارع التركي مثل شعبي يمكن أن يلخص الكثير من الدراسات والأبحاث، كما واقع الشعب اليوم. يقول هذا المثل «إشرب الخمر متوضئاً» في دلالة على امتزاج معيارين نقيضين في أسلوب عيش التركي. الأول قائم على العلمانية «الأتاتوركية» التي ترفض المظاهر الدينية ومعاييرها وتنظر إلى الغرب بوصفه عالم يمثل الحداثة والرقي، وتأخذ منه أساليب العيش وأنماط التفكير ومضمون المفاهيم العامة والخاصة. أما الثاني، فهو الإسلام السياسي والإجتماعي الذي يرى ضرورة إدخال الدين في مسائل الحياة وسُلم القيم الخاصة والتصرفات العامة، ويرى الغرب عالماً مادياً غارقاً في فساده لبعده عن الدين.

يعيش التركي بين عالمين مختلفين التقيا فيه، فيما تعيش تركيا تناقضاً فريداً في هويتها يمكن لأي مارّ في أي مدينة أناضولية ملاحظته. تلبس تركيا اليوم زياً إسلامياً من دون أن تخلع لباسها العلماني بشكل كامل، فيما يقدم الإسلاميون نظرتهم الجديدة حول رؤيتهم لبلادهم بخفر، ومن دون الخروج بشكل كامل عن المفاهيم العلمانية السارية، في حين أن إسلامهم بذاته متعلمن بشكل أو بآخر، ولا يزال بعيداً جداً عن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

بعض الأتراك علمانيون وغيرهم إسلاميون، إلا أن الأغلبية هم علمانيون وإسلاميون في آن، ويحاولون أسلمة الدولة دون التخلي عمّا قدمته العلمانية لهم. كما يسعون إلى أقلمة حياتهم مع ما يقدمه الدين وفرائضه وأحكامه من رضى نفسي، وما تقدمه العلمانية من تطور اجتماعي وسياسي.

على الرغم من كل التغييرات التي أرساها أردوغان وحزبه، إلا أن المظاهر العلمانية لا تزال ظاهرة في تركيا. النظام القانوني لا يزال علمانياً، ومصدر السلطة لا يزال الشعب وليس الله. من يحكم البلاد هم المدنيون ولا دور كبير لرجال الدين خارج دور عبادتهم، فيما ظهورهم لا يزال عرضياً في المناسبات الاجتماعية. لا تزال الحكومة تسيطر على «رئاسة الشؤون الدينية» وتملي عليها، غالباً، ما تعلّمه للرعية. الديمقراطية، على علّاتها المتزايدة، لا تزال قائمة. والقضاء، بالرغم من محاباته للسلطة السياسية، يحكم باسم الشعب لا باسم الشريعة. الزواج لا يزال مدنياً، والميراث لا يزال مناصفة بين الرجل والمرأة، فيما لهذه الأخيرة حق في الطلاق والحضانة والتبني... وللجميع حق قانوني في اعتناق دين آخر.

لم يستطع الحكم، حتى الآن، إلغاء كل ما أرساه «أتاتورك» من مفاهيم وأنظمة ذات طابع علماني. قد يكون مرد هذا الأمر إلى تأنّي الحزب الحاكم في تحقيق هذا الأمر، أو ربما بسبب استمرار وجود كتلة شعبية علمانية ضخمة تعانده وتسكن في المدن الكبرى وتسيطر على قطاعات واسعة من الإقتصاد والتجارة والمال.

إخفاقات التجربة التركية

مما لا شك فيه أن لتجربة الإسلام المتعلمن التركي الكثير من النجاحات، أقله إن تمت مقارنتها بمعظم الدول ذات الأغلبية الإسلامية. إلا أن لهذه التجربة العديد من الإخفاقات لم تستطع (أو تريد) السلطة التخلص منها. يمكن مثلاً لموضوع الأقليات أن يصنَف ضمن هذه الإخفاقات، حيث لم يفلح الحزب الحاكم في تحقيق تعايش سلمي بين الأغلبية السنية وكل من الأقليات الدينية العلاهية والعلوية والمسيحية وغيرها. إذ لا تزال بعض الأقليات الدينية كالعلاهية والسريانية غير معترف بها كطوائف في تركيا، فيما غيرها تشكو من التهميش الاجتماعي والديني ولا تستطيع حتى استرداد أملاكها الوقفية.

على نفس المنوال، تبرز سياسة تركيا الخارجية ذات نزعة إسلامية متزايدة تسبق بدرجة كبيرة السياسات ذات المنحى الإسلامي المطبقة في الداخل. وهذا ما يتناقض بشكل فاضح مع العلمانية «الأتاتوركية» والسياسة الخارجية التي أرساها الحكم قبل العام 2002، والتي أبعدت تركيا عن الاهتمام بشؤون الشرق بشكل كبير. من ناحية أخرى، تقدم أنقرة نفسها كساعية لقيادة العالم الإسلامي وفي مواجهة ندية مع كل من السعودية وإيران في معركة تشكيل حالة جذب لعالم المليار مسلم. إلا أن طموحات أردوغان وحساباته لم تؤتِ بثمارها بعد، فيما إتباع تركيا سياسة إسلامية في الخارج يُبعدها أكثر عن الإتحاد الأوروبي وعن الكثير من الدول ذات التأثير والنفوذ في منطقة الشرق الأوسط والبلقان والقوقاز.

كذلك الأمر، تراجعت الديمقراطية في التجربة التركية إلى حدودها الدنيا في السنوات الأخيرة. حيث لا تزال الكثير من القوى المحلية الفاعلة تشكو من ميل الحكم إلى إظهار تصرفات ديكتاتورية، كما خيبة أمل تبديها القوى الأوروبية من تصرفات أنقرة التي لم توفر الكثيرين من السجن والاعتقال والعنف. من ناحية أخرى، تراجع مستوى الحريات العامة في تركيا إلى مستوى مخيف، حيث تشكو تجربة الحزب الإسلامي في الحكم من تدنٍّ متسارع في الحفاظ على مختلف أشكال الحريات الفردية والعامة، الأمر الذي يُهدد التجربة التركية ككل ويفضي إلى فشل ما ادعته من نجاح في المواءمة بين الإسلام والديمقراطية.

بالرغم من بعض الاخفاقات التي تنذر بمستقبل غامض لتركيا، تبدو الايجابيات أكبر، حيث استطاع الحكم التركي بطريقته الذكية تغيير الكثير من مكونات الهوية التركية من دون إثارة مشاكل جمة. كما استطاع تعزيز مكانة تركيا في العالم من دون خسارة شرعيته في الداخل أو وسم إصلاحاته بطابع فوقي وديكتاتوري.

تجدون المقال بنسخته الكاملة مع المصادر والمراجع على الموقع الإلكتروني للمفكرة

كيف يحمي القانون الإسلام في مصر.. ويعيد إنتاجه؟

عمرو عزت

"هنا في مصر الإسلام هو النظام العام".

هذه العبارة التي قالها نائب رئيس مجلس الدولة المصري، في مؤتمر "دور مجلس الدولة في حماية الحقوق والحريات في الفترة الانتقالية" في الجامعة الأميركية بالقاهرة في إبريل 2017، تصلح تلخيصا لهدف هذا المقال حول الممارسات القانونية التي تستهدف حماية ورعاية الإسلام، كدين رسمي للدولة ودين أغلبية سكانها. ولكن هذه الممارسات تسهم بأشكال متفاوتة في تشكيل الإسلام وإعادة إنتاجه كممارسة اجتماعية معاصرة.

سياق هذه العبارة كان جلسة "دور مجلس الدولة في حماية حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية"، وتحديدا عند مناقشة ممارسة "الردة"، التي عرض المستشار محمد حسن، نائب رئيس مجلس الدولة، الموقف المستمر لمجلس الدولة منها وهو "عدم إقرار المرتد على ردته". وقد عزا ذلك إلى أن الردة جريمة في الشريعة الإسلامية ولأنه "هنا في مصر الإسلام هو النظام العام"، ولذلك فإن مجلس الدولة لا يقر تغيير ديانة مواطن من الإسلام إلى ديانة أخرى. ورغم رفض تغيير الديانة في الأوراق الرسمية من "مسلم" إلى غير ذلك، فإن ثبوت الردة عند المحكمة تجعلها تقضي بما يترتب على ذلك من إسقاط أهلية المرتد فيما يخص الزواج والميراث وجوانب أخرى من الأحوال الشخصية، فيحكم القضاء بالتفريق بين الزوجين إذا ارتد أحدهما. ولا يرث المرتد من أقاربه المسلمين، وخلافه من تبعات نزع الأهلية.

الربط التام بين الإسلام وبين مفهوم "النظام العام"، ربما يكون مثار جدل فقهي قانوني، نظرا للغموض الذي يكتنف مفهوم "النظام العام" والجدل القانوني الكبير بشأنه، وكذلك بسبب اتساع دلالات ما يمكن أن نعنيه عندما نستخدم كلمة "الإسلام". ولكن تكمن أهمية دلالة العبارة رغم ذلك، في أن مفهوم "النظام العام" في الاستخدام القضائي يشير بشكل فضفاض إلى جملة من الشروط الاجتماعية التي لا غنى عنها لضمان استقرار الحياة داخل الدولة. ويجب على الدولة أن تضمن استمرار هذه الشروط الاجتماعية وتمنع الخروج عليها. هذه الشروط ليست بالضرورة محددة أو محدودة بالنص الدستوري أو التشريعات، ولكنها متروكة لتقدير القضاة، وفي الوقت نفسه فإن مفهوم النظام العام هو "مفهوم آمر" كما في التعبير الفقهي، أي يمثل حدود ممارسة الحريات والحقوق. وأي تعاقد أو ممارسة أو وضع يمثل –وفق تقدير القضاء – إخلالا بالنظام العام فإنه يعد باطلا أو مجرما.

واقتران "حماية الإسلام" بمفهوم "النظام العام" دالّ أيضاً على اعتبار أن هذه الحماية، يتم استدعاؤها كقيد على الحريات والحقوق بأشكال مختلفة، وبأشكال تتعدى نصوص الدستور والقانون. وكما يحصل بشأن مفهوم النظام العام، تخضع "حماية الإسلام" لتقديرات رجال القضاء والنيابة أو أحيانا وفق تقديرات رجال الشرطة أو مسؤولين في الدولة. وأحيانا ما تكون هذه التقديرات مخالفة للدستور والقانون وأحيانا الشريعة أيضا، كما سيأتي تفصيله. تفتح هذه الدلالة أيضا باب التساؤلات حول كون الإسلام، بشكل عام مثل النظام العام، يمثل سلطة غير محددة الملامح بالضرورة، ولكن يتم استحضارها عبر ممارسات قانونية أو مرتبطة بإنفاذ القانون. هذه الممارسات تدافع عن الإسلام أو تمثلاته باعتبارها شرطا اجتماعيا لقيام الدولة أو انتظام الحياة في المجتمع، إلى حد تبني أحد أساتذة القانون لتعبير "النظام العام الإيماني".

يهتم هذا المقال بالأساس بالتأثيرات التي تلعبها جملة هذه الممارسات ذات الطابع القانوني التي تدعي "حماية الإسلام ورعايته" على تشكيل حالة الإسلام، بالأساس كممارسة اجتماعية وبالتبعية على الأفكار والتوجهات التي يتم تعزيزها ودعمها وإعادة إنتاجها عبر الممارسة.

مصير إجباري؟

تشترك السلطة التنفيذية ممثلة في "مصلحة الأحوال المدنية" بوزارة الداخلية، مع الهيئات القضائية في رفض إثبات أي تحول عن الإسلام إلى ديانة أخرى أو إلى الإلحاد أو اللادينية أو لاختيار رفض الإفصاح عن الديانة.

ويقدم حكم محكمة النقض في قضية التفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته ابتهال يونس تبريرا لاستحضار أحكام الردة بأن "الإسلام دين الدولة ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وكل النظم الوضعية تقر عقوبات وتدابير إزاء الأفعال التي تتعارض مع أسس قيامها" و"دخول الشخص في الإسلام مفاده التزامه بأحكامه ومنها أحكام الردة".[2] ومؤدى هذا الموقف المستقر – مع استثناء وحيد وهو قبول المحكمة الإدارية العليا لعودة بعض المسيحيين إلى المسيحية بعد إسلامهم[3] – أن غالبية السكان ممن يولدون لأبوين مسلمين وتوثق ديانتهم في شهادات الميلاد بكونهم مسلمين، ليس لهم خيار منذ الميلاد ومدى حياتهم ولا لأولادهم من بعدهم. وهو ما يجعل الإسلام مصيرا إجباريا بحكم القانون لأغلبية السكان على مدى الأجيال وإلى الأبد.

مظلة إكراه؟

هناك شواهد عديدة لتحول العديد ممن تعدهم الدولة في أوراقها الرسمية مسلمين إلى غير ذلك. هناك حالات معلنة للتنصر، وهناك ظاهرة تحذر منها الدولة ووسائل الإعلام الرسمية والمؤسسات الدينية وهي التحول إلى الإلحاد أو اللادينية.

الرفض الرسمي لتوثيق ذلك في الأوراق الرسمية أو الاعتداد بآثاره يعني أن هناك عددا من المواطنين يتم إكراهه على اتباع ترتيبات قانونية في حياته الشخصية باعتباره لا يزال مسلما. وهنا يمثل موقف القضاء "الحامي للإسلام" تناقضا كبيرا، حيث ينخرط شخص غير مسلم في علاقات وعقود باعتباره مسلما. وهكذا يتم حماية الإسلام بما هو "مخالف للشريعة".

المظهر الوحيد للإعتداد بموقف قانوني جديد للمرتد، إن قضت المحكمة بإثبات ردته، هو نزع الأهلية القانونية عنه وحرمانه من الزواج والميراث وربما حتى من إصدار بطاقة هوية. وهو ما يعني تعليق حقوقه كمواطن. وهو ما يدفع قطاعات أخرى لكتمان موقفها الديني خوفا من هذه الآثار التي تعلق مواطنتهم تماما.

هذه الممارسات القانونية التي تعلن أحيانا وتستبطن أحيانا حماية الإسلام أو حماية "مجتمع إسلامي" من آثار الردة تدفع هؤلاء المواطنين باستمرار لاعتبار الإسلام مظلة إكراه، لا يمكنهم الخروج من ظلها إلا بالتخلي عن مواطنتهم. وهو ما يحدث فعلا في بعض الحالات عبر الهجرة أو تقديم طلبات اللجوء الديني.

احتكار رسمي

ترعى الدولة رسميا تقديم خدمات دينية تتمثل في الإرشاد والفتوى والتعليم الديني ونشر الثقافة الإسلامية وبناء المساجد وتسهيل أداء الشعائر الدينية المختلفة، وذلك عبر الهيئات الإسلامية الرسمية، الأزهر ووزارة الأوقاف ودار الإفتاء.

إلا أن تطور القوانين المنظمة لعمل هذه الهيئات ومعه أحكام القضاء اتجهت بشكل تدريجي إلى توسيع نطاق سيطرة الدولة على الخدمات الدينية لمواجهة "التطرف والأفكار المغلوطة والمنحرفة والتي تسيء إلى الإسلام"، إلى أن انتهى الأمر إلى جعل التوجيه الديني مهمة مقتصرة على الدولة بشكل مطلق، وأي ممارسة للإسلام خارج عمل هذه الهيئات هو مجرم بحكم القانون أو مهدد بالملاحقة الأمنية.

عبر تاريخ الإسلام، كان للسلطة السياسية دور كبير في دعم توجه أو مذهب بعينه. يتمثل ذلك في السيطرة على المساجد الجامعة وأحيانا على الاشتغال بالقضاء. وحتى مع بداية التنظيم القانوني للهيئات الدينية الذي بدأ مع الدولة العثمانية، فقد جرى ترك هوامش لممارسة الإسلام عبر مذاهب أخرى مختلفة أو خارج الهيئة الدينية الرسمية، وهو الأمر المستمر حتى الآن، غير أن التطور القانوني يتجه أكثر فأكثر لتجريم هذه الهوامش من حيث المبدأ وليس لارتباطها بفكر أو ممارسة بعينها. فقد استمرت الدولة في مصر منذ حكم محمد علي وأولاده في السيطرة على المساجد الكبرى وعلى اختيار شيخ الأزهر. وقد تمّ تقنين هذا الأمر في قانون السلطات الدينية للملك عام 1927، وترك ذلك هامشا للممارسة والتعليم الديني بعيدا عن هيمنة السلطة. ثم نص قانون تنظيم وزارة الأوقاف عام 1960 بعد تأسيس الجمهورية على مسؤولية الوزارة في "إدارة جميع المساجد وكل ما تراه من الزوايا" وصولا إلى قانون الخطابة الصادر عام 2014، والذي يجرم أي خطابة أو تدريس ديني إلا لخريجي الأزهر وفق تصريح محدّد من وزارة الأوقاف، مع استثناءات محدودة لغير الأزهريين، ويرتب على مخالفة ذلك عقوبة بالحبس والغرامة.[4]

يتم تبرير هذه السياسات أحيانا بضرورة "التخصص". ولكنه بالتوازي مع ذلك لا يسمح بإنشاء معاهد دينية وفق توجهات أخرى غير مذهب أهل السنة. وقد قررت الدولة في 2015 وقف عمل المعاهد الدينية المستقلة التابعة للجمعيات الدينية، رغم أن الأزهريين يشغلون معظم هيئات تدريسها. كما قررت أن كل مناهج المعاهد الدينية يجب أن تمر بمراجعة للتأكد إنها وفق منهج الأزهر ولا يجب أن يقوم بالتدريس فيها غير رجال الأزهر، وهو ما يعني إغلاق أي منافذ لتخريج "متخصصين" خارج الأزهر.[5] الأزهر نفسه قادته التحولات من معهد ديني مفتوح إلى حد كبير، كانت تدرس فيه علوم الشريعة وفق مذاهب السنة والشيعة في العهد الفاطمي، إلى معهد ديني سني فقط في العهد الأيوبي. ثم بدأ تنظيمه القانوني وتطور إلى جامعة حكومية في العهد الناصري تقودها مشيخة الأزهر. والمشيخة هنا تقوم بأدوار مرجعية وسياسية وديبلوماسية مرتبطة بالدولة (يكرر مسؤولو الدولة أن الأزهر هو جزء من قوة مصر الناعمة)، مما جعلها عمليا."مرجعا" وذراعا للتوجيه الرسمي الاحتكاري من قبل الدولة. ولذلك فإن وقائع استبعاد الأكاديميين من جامعة الأزهر بسبب اجتهاداتهم المختلفة عن السائد والتقليدي، أو على الأقل وقفهم عن العمل والتحقيق معهم، هو أمر متكرر. كما سجلت حالات طرد فوري من سلك الجامعة أو سلك التدريس في المعاهد التعليمية الابتدائية والإعدادية والثانوية لمن يثبت اعتناقه للمذهب الشيعي.

إرث غير متجدد؟

التنظيم القانوني للأزهر والأوقاف إذن يشكل دائرة مغلقة: تعليم ديني يعيد إنتاج الأفكار التقليدية السائدة المتوافقة مع الميل السياسي العام للدولة، ولا يسمح بممارسة الدعوة والخطابة لغير خريجيه وفق متابعة أمنية تزداد صرامة. كل ما هو خارج هذه الدائرة يعمل تحت التهديد وخارج القانون. الهوامش والحيوية المجتمعة التي أنتجت طوال تاريخ الإسلام أطيافا متباينة ومتصارعة من التوجهات الفقهية والعقائدية والتقاليد الصوفية صارت واقعة تحت مراجعة وإقرار الهيئات الدينية الرسمية أو الملاحقة الأمنية أو المحاكمات وفق "قانون ازدراء الأديان" أو "الردة".

فمن أين يمكن أن يأتي التجديد؟

وعليه، يتحول الإسلام في الممارسة إلى إرث محدود بعدد من التوجهات الفقهية والعقدية والطرق الصوفية المرخص لها التي يتم إعادة إنتاجها في أحسن الأحوال أو تصاب بالتكلس والجمود. والمؤشرات العامة تشهد منذ عقود ذبول الطرق الصوفية التي كانت جماهيرية وضعف التأثير الدعوي والفكري لخريجي الأزهر وأساتذته – رغم خلو الساحة لهم – أمام الرموز

الدعوية المنتمية لأطياف التيارات الإسلامية السياسية والتجمعات السلفية إن سمحت لهم الظروف السياسية ببعض الهوامش التي تظل غير قانونية وفي مهب تحولات مزاج السلطة.

أساس لسيادة اجتماعية

شهدت ممارسات التاريخ الإسلامي محاولات الحكام والفقهاء توسيع مفهوم "أهل الذمة" أو "أهل الكتاب" لتشمل أحيانا عقائد وعبادات بخلاف المسيحية واليهودية. وتمّ ذلك بهدف إدماجهم في إطار للتعايش داخل دولة مسلمة تتسم بشكل واضح بالسيادة الدينية والاجتماعية للمسلمين على غيرهم. ورغم النص على المواطنة والمساواة وتجريم التمييز الديني في دساتير الدول الحديثة التي يدين أغلب سكانها بالإسلام، ومنها مصر، فإن الممارسة التشريعية والقضائية لا تزال تستحضر هذه "السيادة الدينية والاجتماعية" ولكنها هذه المرة لا تتبنى توسيع مفهوم "أهل الذمة" ليشمل عقائد وعبادات أخرى، بل تتبنى تضييق هذا المفهوم بحجة الحفاظ على النظام العام، وبحجة أن البهائية والأحمدية هم عقائد منشقة عن الإسلام وتستهدف تقويضه.

حماية الإسلام والحفاظ على النظام العام يستخدمان كذريعة لتقويض المساواة التي نص عليها الدستور. ورغم تضييق الدستور على حرية ممارسة الشعائر الدينية بما يسميه "الديانات السماوية"، التي تستخدم لتقتصر على الإسلام والمسيحية واليهودية، إلا أن ممارسة السلطة التنفيذية والقضائية ومعها الهيئات الإسلامية الرسمية، تذهب إلى ما هو أبعد في حرمان المنتمين لعقائد أخرى من حقوق أصيلة وأبسطها الإقرار بوجودهم، أو ممارسة أحوالهم الشخصية وفق عقائدهم أو وفق نظام مدني غير ديني، فلا تزال أزمة الاعتداد بزواج البهائيين عالقة حتى الآن.

ورغم الحماية الدستورية لممارسة الشعائر واتخاذ دور العبادة للمسيحيين واليهود، إلا إن محاولة طرح تشريع يتضمن مساواة بين اجراءات بناء المساجد والكنائس عام 2011 قوبلت برفض قاطع من الهيئات الإسلامية الرسمية[6] مع اعتراض حاد من التيار السلفي قبلته سلطة المجلس العسكري الانتقالية آنذاك. وتم إقرار قانون لتنظيم بناء الكنائس لم يغير كثيرا من الوضع القائم وأصبح إقرارا قانونيا للتمييز بين المسلمين والمسيحيين في هذا الشأن.[7]

عذر للعدوان الطائفي؟

الاعتداءات على بيوت ومقرات جمعيات مسيحية تم استخدامها للعبادة هو أحد أبرز أنماط الاعتداءات الطائفية المتكررة التي تشهدها مصر بإيقاع متفاوت. ورغم التكرار واتساع نطاق الظاهرة، فإن التعامل معها من قبل الشرطة والأجهزة القضائية يفتح الباب أمام تساؤلات أخرى حول مدى الصرامة في التصدي لهذه الاعتداءات.

التهاون مع التجمعات والتظاهرات التي يقوم بها بعض المسلمين اعتراضا على تحويل مبنى إلى كنيسة سمة ملحوظة. ورغم التشدد الواضح في التعامل مع التجمعات والتظاهرات بعد 2013 التي تهدد الأمن العام، فإن هذا الشكل من التجمعات الطائفية الذي يتسم بالخطورة البالغة والمتضمن غالبا للعنف والعدوان المادي على الأشخاص والممتلكات، فإن تعامل قوات الأمن والأجهزة القضائية اتسم بالتراخي ولم يسجل أنه تم إحالة مشاركين في مثل هذه التجمعات متهمين وفق قانون التظاهر. في حالات أخرى للتوترات ذات الطابع الطائفي بين مسلمين ومسيحيين، ترصد الدراسات وجود طابع غالب على تعامل قوات الشرطة والنيابة معها، حيث يتم كثيرا القبض على عدد مماثل من المسلمين والمسيحيين. ويمكن تبرير ذلك بأنه يسهل اعتبار الواقعة نزاعا بين طرفين يجب حله بالصلح والتنازل عن البلاغات والاتهامات. وتتدخّل قيادات سياسية ودينية لمحاولة إتمام ذلك عبر "جلسات صلح عرفية" تكون توصياتها في كثير من الأحيان معبرة عن تلك "السيادة الاجتماعية" للمسلمين، وتشهد كثيرا الضغط على المسيحيين المتضررين للتنازل عن أي بلاغات وتتضمن أحيانا ترحيل مسيحيين من قريتهم أو حيهم إذا كانوا متهمين بإثارة مشاعر المسلمين سواء عبر الانخراط في علاقة عاطفية مع مسلمة أو اتهامه بإهانة مسلم في مشاجرة عادية أو غير ذلك.

ورغم التكرار شبه الدوري والدعوة المتكررة لضرورة إنفاذ القانون، فإن رد فعل السلطة التنفيذية والأجهزة القضائية بمشاركة القيادات السياسية والشعبية ورموز الهيئات الدينية الإسلامية ورموز الكنيسة يدعم بشكل مستمر استمرار الحلول العرفية وإفلات المتهمين بالاعتداءات من المحاسبة القانونية.[8] هناك حوادث أقل تكرارا، مثل الاعتداء على شيعي داخل مسجد[9]، أو التجمهر ومحاصرة منزل مدون متهم بالإلحاد ونقد الإسلام[10]. وفي كل هذه الحالات التي تضمنت متجمهرين "غيورين على الدين" بعضهم يحملون السلاح واعتدوا على حرمة دور العبادة وفق القانون أو حرمة المنزل الخاص والتهديد بالضرب أو القتل، فإن هذه القضايا لم تتضمن اتهام متجمهر واحد وتمت إدانة من تم العدوان عليهم بسبب تعبيراتهم الدينية المختلفة بتهم "تدنيس دور العبادة" و"ازدراء الأديان". هذه الحالات المتنوعة تكرس بوضوح ممارسة قانونية تعفي سلوك بعض المسلمين المتهمين بالاشتراك في مثل هذه الاعتداءات بدافع مما يظنونه "الدفاع عن الإسلام".

تجديد ديني أم تغيير سياسي وقانوني؟

هذه الملامح السابق توضيحها التي تحيل الإسلام المعاصر، ممتزجا باعتبارات القانون، إلى مصير إجباري للمسلمين لا خيار فيه، ومظلة إكراه لمن يودون الخروج منه، وإرث غير متجدد تحتكر التعبير عنه هيئات رسمية ويتم مطاردة المختلفين عن هذه الهيئات وتوجهاتها، وأداة تمييز وترسيخ سيادة اجتماعية ضد غير المسلمين، وبعض الغضب في سبيله عذر للعدوان معفي من المحاسبة، ليست قدرا لا فكاك منه للدولة المصرية، وما شابهها من الدول، ولا للمسلمين المعاصرين بشكل عام. الممارسات السياسية والقانونية التي تم تناولها في هذا المقال، المتورطة في إعادة الإنتاج، بعضها متأثر بالفقه أو بالممارسات التاريخية للسلطة الإسلامية، بعد مزجها وصياغتها في قوالب من أفكار فقهية قانونية معاصرة محافظة كما في التبني المفرط والسلطوي لمفهوم "النظام العام". عملية إعادة الإنتاج ربما تزايد أيضا على الممارسة التاريخية والفقهية، كما في حالة تضييق حدود "أهل الذمة"، وربما تخالف أحكام الفقه الإسلامي تماما، كما في استمرار التعامل مع المتحول عن الإسلام باعتباره مسلما رغما عنه في بعض الحالات.

الممارسة السياسية والقانونية المعاصرة التي سارت في اتجاه آخر، نجحت في تجاوز ممارسات ذات جذور في الفقه والتاريخ مثل العبودية والاسترقاق، وجوانب من حقوق المرأة وبعض جوانب الحريات العامة والشخصية وبعض أحكام المعاملات الاقتصادية وغير ذلك، وتجاوبت تشكلات الإسلام المعاصر بشكل كبير مع هذه التغيرات على مستوى عملي وأيضا على مستوى نظري وفقهي.

يرى البعض أن حالة الإسلام المعاصر المأزومة في انتظار "تجديد ديني" أو "ثورة دينية" من مؤسسات دينية هي جزء من الأزمة. ولكن هذا المقال يفترض أن الممارسة السياسية والقانونية إن اتجهت وجهة ديمقراطية منحازة للمساواة وتأكيد الحقوق والحريات، ربما كان لها العامل الأبرز في وقف هذه العملية من إعادة الإنتاج وربما المساهمة في تشكل جديد لإسلام معاصر وإتاحة المجال لمحاولات الاجتهاد الديني الأكثر أصالة وحيوية ومعاصرة، والتي لا يمكنها أن تجد مناخا مساعدا وهي تحاول نقد وتجديد ما يتم اعتباره مصيرا إجباريا واحتكارا وإرثا لا يمس بقوة القانون.

تجدون المقال بنسخته الكاملة مع المصادر والمراجع على الموقع الإلكتروني للمفكرة

مكانة الشريعة الإسلامية في تشريعات المغرب في ظل الدستور الجديد: استيعاب التناقضات في إطار التوافق وتحكيم «أمير المؤمنين»

أنس سعدون

يتميز المغرب بطابع خاص يؤطر مكانة الدين داخل النظام السياسي اذ يعد الملك المتحكم الرسمي في التوجيه الديني للدولة. ففي سنة 1961، برز مصطلح «أمير المؤمنين» الذي جسد الحضور القوي للمؤسسة الملكية في الحقل الديني.

وقد سبق للقضاء المغربي أن كرس هذا المفهوم بوضوح في قرار جاء فيه: «حيث إن المغرب دولة ذات نظام ملكي تيوقراطي، يعتبر الملك خليفة لرسول الله، وليس دولة دين، (..) والمغرب دولة إسلامية ليست فقط لأنها تمارس الديانة الإسلامية وتتشبث بها، بل لكونها أيضا تتحد في هويتها مع الإسلام، الذي يشكل سبب وجودها، الأمر الذي ينتج عنه في المغرب، نظرا للإتحاد التام بين المجتمع السياسي والفكر الذي يستند إليه، أن أي مساس بالديانة الإسلامية يتضمن في نفس الوقت خدشا للنظام العام المغربي»[1].

وتم تقعيد مؤسسة إمارة المؤمنين دستوريا من خلال الفصل 19 الذي تضمنته الدساتير الأربعة المتعاقبة، بوصفه دستورا داخل الدستور، يضيف للملك كرئيس دولة ذي صلاحيات محددة، صلاحيات أخرى واسعة «مطلقة» يمارسها انطلاقا من دوره كأمير المؤمنين[2].

دستور 2011 وإعادة طرح سؤال الدين والدولة

أثناء إعداد دستور 2011، أعيد طرح موضوع علاقة الدين بالدولة للنقاش العمومي، وبرز تيار يدافع على تكريس الشكل المدني للدولة، بكل ما يفرضه ذلك من اعتراف بسمو المرجعية الدولية على القانون الداخلي، واحترام تام للحريات الفردية، ومن بينها حرية المعتقد والضمير، وتقييد لسلطات الملك التي كان يمارسها خارج نطاق الدستور انطلاقا من مؤسسة إمارة المؤمنين[3].

في مقابل تيار ثان دافع ومن منطلق الخصوصية على الإبقاء على مفهوم علو الشريعة الإسلامية، والسمو المشروط للاتفاقيات الدولية[4].

شكل الدولة معركة ربع الساعة الأخير

ظلّت التفاوتات في تقدير التأطير الدستوري لقضية الهوية في علاقتها بالدين من جهة، وبالحقوق والحريات الأساسية من جهة ثانية، قائمة طيلة مسار إعداد دستور 2011[5]. وقد بلغت ذروتها مع ظهور «تسريبات أولية» حول الاتجاه الذي تبنته اللجنة المكلفة بإعداد الدستور، فيما يتعلق باقتراحها التنصيص على «الدولة المدنية» واستبدال صيغة «المغرب دولة إسلامية»، بصيغة جديدة وهي «المغرب بلد مسلم».

فبتاريخ 2011/06/07 أصدرت مجموعة من منظمات المجتمع المدني وثيقة «المرافعة من أجل تسييد جميع الحقوق» في الدستور الجديد، دعت إلى التنصيص على مدنية الدولة كمدخل أساسي لممارسة المواطنات والمواطنين لحقوقهم وحرياتهم بما يضمن حرية المعتقد وممارسة الشعائر، وكتجسيد لاعتبار الشعب مصدرا للسلطة، وكإطار للمجتمع الديمقراطي الحداثي وكصمام أمان ضد استغلال أحكام الدين والضمير لتنميط تجليات الشأن العام.

وردا على هذه المبادرة، استنكرت الأحزاب والمنظمات ذات المرجعية الإسلامية، التراجع عن المقتضيات الدستورية ذات العلاقة بالهوية المغربية والمرجعية الإسلامية للدولة والمجتمع»[6]. وحذرت من أي «توجه نحو علمنة الدولة، وتوهين طابعها الإسلامي»[7]، وهو ما اعتبرته إحدى «ارهاصات انقلاب هوياتي ومرجعي». وقد أعلن الأمين العام لحزب العدالة والتنمية بشكل واضح عن أنه «اذا تم المس بهوية المغرب ومرجعيته الإسلامية، فسيكون حزبه مضطرا للتصويت ضد الدستور»[8].

دستور 2011 استيعاب التناقضات في إطار التوافق

بعد جدل كبير، تم التوصل إلى توافق بين الاتجاهين من خلال صياغة مرنة وعامة للنص الدستوري الجديد، حيث أعادت ديباجته التأكيد على إسلامية الدولة من خلال الإقرار بأن المغرب دولة إسلامية؛ وتميز الهوية المغربية بتبوؤ الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها. وفي نفس السياق، أكدت الديباجة على تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء. واعتبرت الوثيقة الدستورية على حد سواء «الدين الإسلامي» و«الاختيار الديمقراطي» و«المكتسبات في مجال الحريات والحقوق الأساسية» من بين الثوابت التي تم تحصينها من أي مراجعة دستورية.

وهو ما يعني أن الدستور عالج موضوع مكانة الشريعة الإسلامية ضمن مفهوم الهوية دون أن يتضمن ذلك أية اشارة إلى علو الشريعة ضمن مصدرية التشريع، حتى وإن كان يعتمد في قوانينه الشخصية على التشريع الإسلامي كاستثناء.

كما تم إعادة تشكيل مقتضيات الفصل 19 من الدستور السابق، وتنظيمه في الفصلين 41 و42 من الدستور، فيما يشبه الفصل بين المجالين الديني والسياسي للملك، مع حلول إمارة المؤمنين في المقام الأول بالنسبة لرئاسة الدولة التي عادت لتحتل المقام الثاني[9].

الشريعة الإسلامية وقوانين ما بعد دستور 2011

بالرجوع إلى المخطط التشريعي الأول الذي أعدته الحكومة، يلاحظ أنه لم يشر بشكل مباشر إلى موقع الشريعة الإسلامية في الاصلاحات التشريعية المرتقبة. فهذا المخطط كان أكّد أن مرجعيته أساسا تتمثل في الدستور، والخطب الملكية، والالتزامات الدولية للمغرب. كما ظلّ الخطاب الرسمي يلح على التزام الدولة بملاءمة التشريعات الجاري بها العمل مع الدستور الجديد ومع الاتفاقيات الدولية المصادق عليها. لكن أثناء عملية التنزيل، برز سؤال تزاحم المرجعيات بمناسبة ورش اصلاح عدد من التشريعات المرتبطة أساسا بالأسرة والقانون الجنائي وحقوق المرأة، وهو ما استدعى تدخل المؤسسة الملكية.

مدونة الأسرة إصلاح جزئي في انتظار البحث عن التوافق

تضمنت مدونة الأسرة الصادرة في سنة 2004 مادة تجيز إثبات عقود زواج الفاتحة أو ما يعرف بالزواج العرفي. وقد أُعطيت هذه المادة مفعولا مؤقتا (عشر سنوات) وهي المدة التي قدرها واضعو المدونة ضرورية لتجاوز الأعراف المتبعة، وبخاصة في المناطق الريفية، في هذا المجال.

ومع انتهاء المدة الأصلية لهذه المادة، ثار جدل كبير داخل قبة البرلمان بين تيّار يرفض فكرة تمديدها التقني، على اعتبار أنها غالبا ما تستخدم كمنفذ للتحايل على المقتضيات المتعلقة بزواج القاصرات والقيود على تعدد الزوجات الواردة في المدونة، وتيار يؤيد تمديد الأجل لاستمرار الأسباب القاهرة التي قد تحول دول توثيق عقود الزواج بالشكل القانوني. وردا على هذا الجدل، اعترف وزير العدل بأن للمادة المذكورة «حساسية مفرطة، وقد سبق وأن بنيت على توافقات وعلى تحكيم ملكي، وبالتالي فإن حذف الاستثناء الوارد فيها يحتاج إلى بناء توافقات جديدة»[10]، في إشارة ضمنية الى استمرار اعتبار إصلاح مدونة الأسرة مجالا محصورا للملك يمارسه في إطار مؤسسة إمارة المؤمنين[11]. وعليه، تم تمديد العمل بهذه المادة لفترة خمس سنوات إضافية[12].

لجنة ملكية مختلطة لتدارس موضوع الاجهاض

يعد موضوع تقنين الاجهاض المأمون أحد أكثر المواضيع إثارة للجدل. ففي الوقت الذي أكدت فيه المعارضة وعدد من المنظمات الحقوقية والنسائية على وجه الخصوص ضرورة معالجة الموضوع من وجهة نظر المغرب والتزاماته الدولية، تشبثت فرق الأغلبية برفض رفع التجريم من مرجعية دينية وشرعية تمنعه.

وبتاريخ 2015/03/16، استقبل الملك محمد السادس كلا من وزيري العدل والحريات والأوقاف والشؤون الإسلامية، ورئيس المجلس الوطني لحقوق الانسان لإطلاق المشاورات بخصوص مراجعة القوانين المنظمة للاجهاض بالمغرب على إثر الجدال المحتدم بخصوص هذا الموضوع. وقد بينت هذه المشاورات أن الأغلبية الساحقة من المقترحات تتجه إلى الإبقاء على المقتضيات القانونية الحالية التي تجرم الإجهاض[13]، مع إضافة ثلاث استثناءات جديدة يكون مباحا فيها وهي تتمثل في حالات الحمل الناتج عن اغتصاب، وزنا المحارم، وحالات التشوهات الخلقية الخطيرة والأمراض الصعبة التي قد يصاب بها الجنين.

الاعتراف للمرأة بممارسة خطة العدالة

بتاريخ 2018/01/22، أعلن بلاغ للديوان الملكي أن الملك محمد السادس وافق في اجتماع للمجلس الوزاري، على ممارسة المرأة المغربية لمهنة «العدل»، بعد تكليفه لوزير العدل في توقيت سابق للانكباب على دراسة هذا الموضوع، واطلاعه على رأي المجلس العلمي الأعلى.

وقد أسست المبادرة الملكية لسابقة في تاريخ ممارسة مهنة العدالة التي ظلت ذكورية بامتياز استنادا على خلفية دينية محافظة، رغم عدم وجود أي نص قانوني يحرم المرأة المغربية من ممارسة هذه المهنة[14].

قانون البنوك التشاركية .. مؤسسات بنكية وائتمانية تحت رقابة مجلس الافتاء

بعدما كانت القوانين المالية والبنكية في المغرب قوانين ذات مرجعية وضعية بالأساس مند فترة الحماية الفرنسية الاسبانية، عرفت الاصلاحات التشريعية الجديدة التي أعقبت صدور دستور 2011، ولأول مرة «أسلمة» جزء من هذا المجال بصدور قانون البنوك التشاركية بعد مخاض عسير. ورغم أن المشرع وتجنبا لإثارة أي حساسية، لم يستعمل تسمية البنوك «الإسلامية» صراحة، فان طريقة إعداد ومناقشة هذا القانون، وإحداثه لآليات جديدة غير مألوفة بالنسبة لباقي البنوك والمؤسسات الائتمانية، شكل حضورا بارزا غير معهود للخطاب الديني.

وهكذا نظمت البنوك التشاركية بمقتضى القانون 12/103[15]، وقد فتحت وكالاتها بعد مصادقة اللجنة الشرعية للمالية التشاركية التابعة للمجلس العلمي الأعلى، وهي لجنة مستقلة عن الحكومة وعن بنك المغرب. ويلاحظ أن قانون البنوك التشاركية ارتكز على أصول الفقه الإسلامي وقواعده، وانطلق في تنظيمه من تحريم التعامل بالربا «الفائدة»، فيما أباح أخذ الودائع، كما خوّل البنوك التشاركية إبرام عقود خاصة[16]، وألزمها برفع تقارير عن مطابقة أعمالها لمقررات لجنة الشرعية للمالية نهاية كل سنة مالية، للتحقق من مدى مطابقة هذه البنوك لأحكام الشريعة الإسلامية.

مسودة القانون الجنائي وسؤال المرجعية

في شهر مارس 2015، كشفت وزارة العدل والحريات عن مسودة مشروع قانون جنائي جديد

على موقِعها الإلكتروني ودعت المهتمين به إلى مناقشته، قبل عرضه على البرلمان.

وقد أدخلت 500 تعديل على القانون الجنائي الحالي، شمل حذف 40 مادة وإضافة 187 مادة جديدة، وهي تعديلات تأتي لمُلاءمة القانون الجنائي مع الدستور وتقوية الحماية القانونية والقضائية للأفراد، والملاءمة مع الاتفاقيات الدولية المتعلِّقة بحقوق الإنسان التي صادق عليها المغرب، وتوصيات هيئة الإنصاف والمصالحة، دون أن يشمل نطاق هذه التعديلات ما يضرب إسلامية الدولة التي يرأسها أمير المؤمنين[17].

شكل الإعلان عن مسودة مشروع القانون الجنائي لحظة حاسمة لإعادة طرح سؤال تزاحم المرجعيات في الإصلاحات التشريعية المرتقبة. فالنقاش الذي أثارته القضايا المُتعلقة بالحريات الفردية وضعت مقتضيات التشريع بخلفيتها المحافظة في تعارض مع وعود الدستور الذي يؤسس لسمو المواثيق والاتفاقيات الدولية على التشريعات الوطنية، وينص على ضرورة ملائمة هذه التشريعات مع ما تتطلبه عملية المصادقة على المواثيق الدولية. وهو ما ينسحب على جملة من الحقوق الأساسية من قبيل حرية الضمير وتجريم العلاقات الجنسية الرضائية وتشديد العقوبات على الإفطار العلني في شهر رمضان.

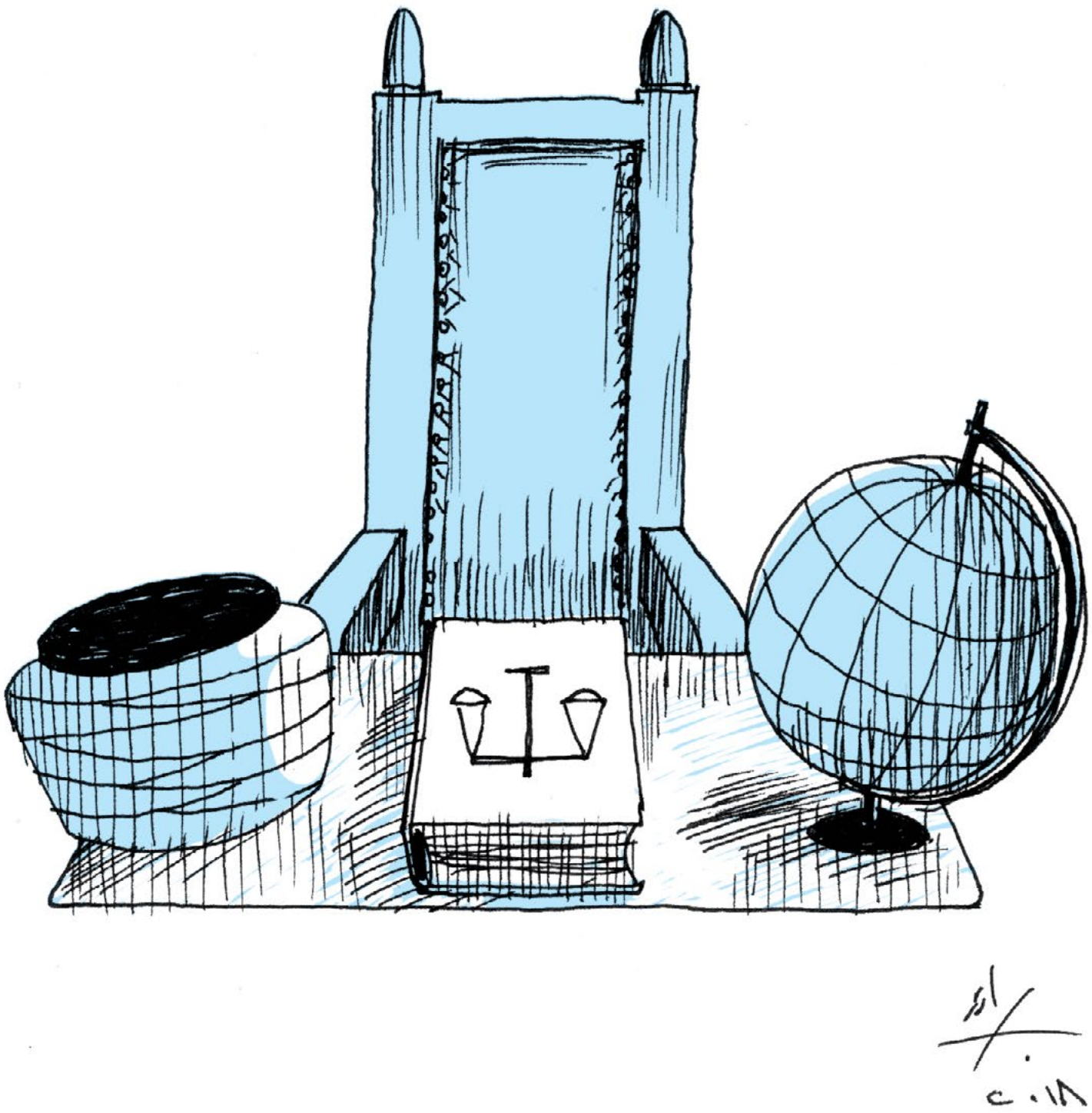
وقد اعتبرت عدد من المنظمات مسودة القانون الجنائي مؤشرا على ردّة متنامية تطال الخطابات الرسمية حول حقوق الإنسان عامة، والحقوق الإنسانية للنساء بصفة خاصة[18].

ثنائية الكونية والخصوصية في ورش المصادقة على الاتفاقيات الدولية

أثناء مناقشة مشروع قانون المصادقة على البروتوكول الاختياري لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، استحضر عدد من النواب التحفظات التي سبق للمغرب أن سجلها على هذه الاتفاقية من منطلق «الثوابت الدينية والضمانات الدستورية التي تربط المصادقة على الاتفاقيات الدولية بعدم تعارضها مع أحكام الدستور». وقد أكدت الوزيرة في ردها على الانخراط التدريجي للمغرب في اتفاقية سيداو ورفع جميع التحفظات عليها، والإبقاء فقط على بيانات تفسيرية لها علاقة بالتشريع المغربي في علاقته مع «الثقافة الدينية» السائدة.[19]

وعموما، ظلّ الخطاب القانوني بعد المصادقة على دستور 2011 محكوما بطبيعة التوافقات التي أنتجت الوثيقة الدستورية. وقد شكل الاستعراض الدوري الشامل للمغرب لحظة بارزة لتحديد سقف التغيير المرتقب حيث أعلن وزير الدولة المكلف بحقوق الإنسان خلال مشاركته في دورة مجلس حقوق الإنسان في جنيف أن المغرب رفض 44 توصية قدمتها الدول المنضوية تحت الهيئة الأممية، تهمّ إلغاء الأحكام التمييزية المتعلقة بالحضانة والوصاية على الأطفال والزواج والميراث وتعدد الزوجات وتجريم العلاقات الجنسية الرضائية بين الجنسين، وذلك من منطلق وجود «ثوابت جامعة نص عليها الدستور».

وميز في هذا الصدد بين قضايا ما تزال محل مناقشة من طرف المجتمع المغربي «لم يحسم بعد فيها وتهم النظام الأخلاقي»، وقضايا أخرى «أمرها محسوم بالنسبة لنا في الحكومة»[20].



١. – قرار المجلس الأعلى (محكمة النقض حاليا) صادر بتاريخ 10 /02/ 1960 .
2. –عز الدين العلام : الآداب السلطانية : دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي ، سلسلة عالم المعرفة ، عدد 324 فبراير 2006 ، ص 121.
3. – طالبت مذكرة الحزب الاشتراكي الموحد بتنصيص الدستور على أن المغرب دولة مدنية ديمقراطية حديثة، تفصل بين مجال القداسة ومجال السياسة، ودافعت جبهة القوى الديمقراطية على ضرورة توضيح ضمانات احترام حرية العقيدة الدينية والرأي الفلسفي في الدولة المغربية التي دينها الرسمي هو الإسلام، مع التنصيص على مبدأ التسامح الديني الذي يشكل أحد المقومات الحضارية للأمة المغربية.
4. واعتبر حزب التقدم والاشتراكية أن الإسلام دين الدولة، وأن هذه الأخيرة تضمن حرية المعتقد وحرية الممارسة الدينية.
5. ودعت جمعية بيت الحكمة الى التنصيص على أن المغرب "بلد مسلم تعاش فيه الديانة الإسلامية بشكل يومي ومتسامح ومتنوع."
6. – اعتبر حزب العدالة والتنمية أن "المجتمع المغربي أصيل، يتطلع الى دولة مدنية حديثة وحرة ذات سيادة"، وأكد على أن المغرب دولة تعتز بمرجعيتها الإسلامية، وهو ما يفرض عدم مخالفة التشريعات لأحكام الدين الإسلامي.
7. ودعا حزب الاستقلال الى التنصيص في ديباجة الدستور على أن قوانين البلاد يجب ألا تتعارض مع تعاليم الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية مصدر أساسي من مصادر التشريع للقانون المغربي".
8. – لمزيد من التفاصيل يراجع:
9. –حسن طارق: الربيع العربي والدستورانية قراءة في تجارب المغرب تونس ومصر، منشورات المجلة المغربية للادارة المحلية والتنمية، الطبعة الأولى 2014، ص 190.
10. –رقية المصدق : متاهات السلطة التأسيسية هل تتعايش الملكية الدستورية مع دستور تقديري، مطبعة النجاح الجديدة بلدار البيضاء، الطبعة الاولى 2016، ص 153.
11. – مصطفى الخلفي: افتتاحية جريدة التجديد، العدد 2660، بتاريخ 2011/06/13.
12. – بيان حركة التجديد والاصلاح بتاريخ 2011/06/12.
13. – جريدة التجديد، العدد 2260، بتاريخ 2011/06/13.
14. –رقية المصدق : متاهات السلطة التأسيسية هل تتعايش الملكية الدستورية مع دستور تقديري، مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، الطبعة الاولى 2016، ص 164.
15. – قانون رقم 15-102 يقضي بتعديل المادة 16 من مدونة الأسرة صدر بالجريدة الرسمية عدد 6433 بتاريخ 25 يناير 2016.
16. – تجعل المادة 71 من دستور 2011 نظام الأسرة ضمن مجال البرلمان.
17. – قانون رقم 70,03 بمثابة مدونة الأسرة، والذي صدر بتنفيذه ظهير رقم 1,04,22 بتاريخ 03 /02/ 2004، منشور بالجريدة الرسمية عدد 5184، بتاريخ 1 /02/ 2004، ص، 418.
18. – يجرّم القانون المغربي الحالي الإجهاض بشكل كامل إلّا في حالة كان ضروريًا لإنقاذ حياة الأم أو اذا استدعته ضرورة الحفاظ على صحتها ، ولكن بشرط أن يقوم به طبيب أو جراح بشكل علني، وأن يحصل على إذن من الزوج، وفي حالة انعدام هذا الإذن، أن يتم إشعار الطبيب الرئيس للعمالة أو الإقليم.
19. – جدل بالمغرب حول تأنيث مهنة العدول، مقالة منشورة بموقع المفكرة القانونية، بتاريخ 2017/08/08.
20. – صدر بالجريدة الرسمية عدد 6328 بتاريخ 20 يناير 2015.
21. – حددت في ستة أنواع وهي المرابحة، الإجارة، المضاربة، السلم، الاستصناع.
22. – كلمة وزير العدل خلال الندوة التي نظمتها وزارة العدل بالرباط حول مسودة القانون الجنائي بتاريخ 2015/04/22.
23. – عريضة الائتلاف من أجل قانون جنائي يضمن الحرية والكرامة والمساواة، بتاريخ 2015/06/11.
24. – تقرير لجنة العدل والتشريع بمجلس النواب مناقشة مشروع قانون المصادقة على البروتوكول الاختياري لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، دورة ابريل 2015، ص 21.
25. – كلمة وزير الدولة المكلف بحقوق الإنسان المصطفى الرميد، بمناسبة فحص التقرير الوطني برسم الجولة الثالثة من الاستعراض الدوري الشامل ، جنيف في 02 /05/ 2017.

التشريعات الليبية والشريعة الإسلامية:
عقود من المد والجزر

المفكرة القانونية

فوجئ الكثيرون، من الليبيين وغيرهم، بما جاء في خطاب ارتجله مصطفى عبد الجليل، رئيس المجلس الانتقالي الذي قاد ثورة فبراير 2011 ضد نظام القذافي، في الاحتفال الذي أقيم في 23 أكتوبر 2011 بمناسبة تحرير ليبيا من حكم هذا النظام. لقد أعلن الرجل عن أن «أي قانون مخالف للشريعة الإسلامية ... موقوف فورا، ومنها القانون الذي يحد من تعدد الزوجات». كان الخطاب مفاجئا بشكل خاص للنسوة اللاتي ساهمن في ثورة فبراير على أمل تعزيز حقوقهن ليصدمن بإعلان قد يكون بادرة على فقدان ما كن يتمتعن به فعلاً من هذه الحقوق. لاحقاً، وضمن جملة اعتذارات قدمها عن فترة حكم المجلس الانتقالي، صرح عبد الجليل بأن إعلانه ذاك كان تنفيذاً لالتزام تعهد به نحو إسلاميين، ومقابله تعهد هؤلاء بأن يلقوا سلاحهم. لقد أوفى هو بالتزامه ونكل هؤلاء، كما ذكر عبد الجليل في اعتذاراته.[1]

لكن، هل كانت ليبيا بالفعل في قطيعة مع الشريعة الإسلامية قبل ثورة فبراير كما يوحي إعلان عبد الجليل؟ لا، لم تكن هناك قطيعة. بل إن البلاد شهدت لعقود سبقت فبراير تعزيزاً لدور الشريعة في النظام القانوني. لقد روجعت قوانين عدة، وأُزيل منها ما كان مخالفاً للشريعة، وسنت أخرى استناداً إليها. في الحقيقة، يمكن القول بأن دور الشريعة في عهد القذافي قد غدا أكبر مقارنة بسلفه: العهد الملكي. ما كانت المشكلة إذن؟ كما سنبيّن حالاً، تعلقت المشكلة بمفهوم الشريعة، والمخول بتحديده، وتطبيقه.

الشريعة في العهد الملكي

في العهد الملكي (1951-1969)، لم يشر الدستور إلى الشريعة، واكتفى بإعلان الإسلام ديناً للدولة، وهو نص لم يفسر قط على أن فيه اسناد دور للشريعة في النظام القانوني. من ناحية أخرى، كان للشريعة دور مهم في تنظيم مسائل الأحوال الشخصية، ودور محدود للغاية فيما عداها من مسائل. لقد كانت الشريعة، غير المقننة وعلى مذهب الإمام مالك، حاكمة للأولى، وكان القضاة الشرعيون، في محاكم مستقلة، مسؤولين عن الفصل في دعاويها.[2] هذا في حين خضعت المسائل الأخرى: مدنية، تجارية، جنائية، إدارية...، إلى قوانين مستقاة في سوادها الأعظم من قوانين غربية. مثال هذه، القانون المدني الذي ماثل نظيره المصري، والذي شكل قانون نابليون مصدر ثلاثة أرباعه، وفقاً لما صرح به السنهوري أحد واضعي القانون المدني المصري وواضع القانون المدني الليبي. نعم، لقد كانت الشريعة مصدراً يعود إليه القاضي إذا لم يجد نصاً تشريعياً يعالج الدعوى المعروضة عليه، ولكنها لم تكن أحكام الشريعة ولكن مبادئها. وقد قيدت هذه، وفق ما شرح السنهوري، بأمرين: أن تكون محل اتفاق بين المذاهب، وألا تخالف المبادئ التي يقوم عليها القانون.[3] وجليٌ أن هذا الفهم يقيد إلى حد بعيد من نطاق الشريعة. لقد كان متصوراً في العهد الملكي أن تحوي القوانين مخالفات للشريعة، وهذا بالفعل ما كانت عليه حال العديد منها، وكانت لهذا هدفاً للمراجعات التي بدأها نظام القذافي في سنوات حكمه الأولى لجعلها متوافقة مع الشريعة.

أجرى المؤتمر الوطني العام تعديلاً على الإعلان الدستوري فأصبحت الشريعة "مصدر كل تشريع، [وعُدّ] لاغياً أي تشريع أو عمل أو مادة يخالف أحكامها ومقاصدها". وفاخر المؤتمر الوطني أنه أفضل نص دستوري في جميع دساتير البلدان الإسلامية

الشريعة في عهد القذافي

دشنت المراجعات عهداً من أسلمة القوانين استمر طيلة فترة حكم القذافي (1969-2011). ولكن يمكن التمييز فيه بين مرحلتين بحسب المفهوم المتبنى للشريعة، والمخول بتحديده، وتطبيقه. في المرحلة الأولى، والتي امتدت إلى عام 1977، كان المفهوم المتبنى للشريعة تقليدياً إلى حد كبير: فقد ظلّ مذهب الإمام مالك مرجعاً أساسياً، وإن ضُمّت إليه مذاهب أخرى. وكذلك ظل لعلماء الدين دور هام في تحديد هذا المفهوم. مصداق هذا لجان المراجعات. لقد شكلت هذه اللجان من علماء في الدين والقانون، وحددت مهمتها في مراجعة القوانين الجنائية والمدنية والتجارية والبحرية، وحصر ما تحويه من مخالفات لأحكام الشريعة، واقتراح بدائل للنصوص المخالفة.[4] وبالفعل، فقد أدت هذه اللجان مهامها، وصدرت بناء على توصياتها قوانين مستمدة من الشريعة مثل تلك المتعلقة بإقامة الحد على السرقة والحرابة (قانون رقم 1972/148) والزنا (قانون رقم 1973/70) والقذف بالزنا (قانون رقم 1974/52). وأخيرًا، تعاطي المشروبات الكحولية (قانون رقم 1974/89).[5]

لم تشمل المراجعات القواعد الحاكمة لمسائل الأحوال الشخصية لأن هذه كانت حتى ذاك الحين خاضعة لأحكام المذهب المالكي غير المقننة.[6] ولكن تغييراً هاماً حدث فيما يتعلق بالقضاة المخولين نظر الدعاوى المتعلقة بهذه المسائل. لقد أدمجت المحاكم الشرعية في المحاكم المدنية،[7] وغدا من الممكن لخرّيجي كليات القانون التصدي للدعاوى المتعلقة بهذه المسائل. لاحقاً، غدا هؤلاء الخريجين بتكوينهم المحدود في علوم الشريعة هم المتصدين غالباً لهذه الدعاوى. وقد كان هذا أثر لتوجه جديد لنظام القذافي في التعامل مع أسلمة القوانين.

طبع هذا التوجه الجديد «تحجيم» للتفسيرات التقليدية، من ناحية، وتعظيم لتفسيرات مختلفة كان للقذافي دور رئيس في الدعوة إليها وأحياناً، فرضها. تحقق تحجيم التفسيرات التقليدية من خلال وسائل عدة أهمها تجفيف منابعها بإغلاق جامعة محمد بن علي السنوسي، الجامعة الوحيدة المختصة في تدريس علوم الشريعة، ولاحقاً إغلاق المعاهد الدينية، وإلغاء منصب المفتي.[8] أما تعظيم التفسيرات المغايرة، فقد تحقق من خلال الادعاء بأهلية كل مسلم لممارسة الاجتهاد، ولو لم تتحقق فيها شروط الأهلية الصارمة في الفقه التقليدي،[9] والاقتصار على القرآن في استقاء الأحكام، واستبعاد السنّة وما حوته من أحكام تفصيلية. لقد كان القرآن فقط شريعة للمجتمع الليبي، وفق ما نص عليه إعلان قيام سلطة الشعب عام 1977.

ولقد كان للتوجه الجديد أثره على دور الشريعة في النظام القانوني. للمرة الأولى، بدأ تقنين القواعد الحاكمة لمسائل الأحوال الشخصية بعدما كانت خاضعة لأحكام المذهب المالكي. ولم تستمد القواعد الجديدة من المذهب المالكي فقط، بل تعدته إلى مذاهب أخرى، ومثال هذا البارز قانون الزواج والطلاق رقم 1984/10. ومن الأمثلة البارزة على القواعد غير التقليدية التي حواها تلك المقيدة لتعدد الزوجات، والتي علقته على وجود أسباب جدية وموافقة الزوجة الأولى أمام المحكمة المختصة، أو صدور حكم بالموافقة من المحكمة المختصة في دعوى تختصم فيها الزوجة. ويكون بطلان الزواج الثاني جزاء تخلف هذه الشروط. وقد كان للقذافي دور رئيس في وضع هذه القيود، ولا أدل على ذلك من تدخله في جلسة متلفزة لمنع صدور قانون يزيل هذه القيود.[10] وتقييد تعدد الزوجات هو مثال على قواعد عدة تضمنها القانون عززت من حقوق المرأة. وفي الواقع، فإن تعزيز مركز المرأة طبع العديد من القوانين التي سنّت في عهد القذافي، فقد أصبح بإمكانها، على سبيل المثال، تولي القضاء قبل مثيلاتها في دول عربية أخرى." ولكن كان للتوجه الجديد، بما حمله من مخالفات لتفسيرات تقليدية، أثره في جعل القوانين المستحدثة هدفاً لمراجعات ما بعد فبراير 2011.

الشريعة بعد ثورة فبراير

لم تكن ثورة فبراير ثورة الإسلاميين، وإن لعبوا دوراً هاماً فيها، ولكن على نحو ما غدا الإسلام وتحكيم الشريعة مميزاً لها وللمراجعات التي استهدفت النظام القانوني. لقد سميت الثورة «ثورة التكبير»، وتلا نجاحها تعزيز لدور الشريعة. قد يجد هذا الأمر تفسيره في أن دعاوى مروق نظام القذافي عن الإسلام قد كانت أساسية في تبرير الثورة ضده، ومن مقتضى نجاح الثورة إذن أن يعزز دور الإسلام. من الأمارات الدالة على هذا ما جاء في خطاب التحرير، كما سبقت الإشارة إليه، ومنها أيضاً النص في الإعلان الدستوري الصادر في أغسطس 2011 على أن الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع، وإحياء دار الإفتاء بقانون حصن فتاواها من النقاش العام وألزم الجميع باحترامها، الفتاوى،[12] وأن أصبحت الدعوة إلى تحكيم الشريعة مطلبا عاما، بما فيهم غير الإسلاميين، ومثال هذا تضمين تحالف القوى الوطنية برنامجه في الانتخابات التشريعية عام 2012 وعداً بجعل الشريعة مصدراً للتشريع.[13]

تعزيز دور الشريعة كان أيضاً أداة لإرضاء الغلاة من المطالبين بتحكيم الشريعة، وهم جماعات جعلت العنف نهجها في إقامة نظام يجعل من الشريعة منهجاً. لقد كانت جهود تعزيز هذا الدور إلى حد كبير محاولة لإقناع هؤلاء بأن هدفهم قابل للتحقيق، وموضع للتحقيق فعلاً، بطرق سلمية، ولا حاجة، من ثم، لاستخدام العنف. لم تفلح هذه الجهود في إقناع بعض هؤلاء. ولا أدل على ذلك مما قام به تنظيم الدولة الإسلامية الذي كفر سلطات ما بعد فبراير، ونبذ قوانين الدولة جميعها، وأقام في مناطق حكمه محاكم شرعية ودواوين حسبة.[14]

بالطبع ليس الإسلاميون أمة واحدة، فمنهم من ارتضى المسار الديمقراطي وشارك في السلطة التشريعية عام

2012، أحزاباً وأفراداً، ونجح في الوصول إلى مقاعد أول مجلس تشريعي منتخب: المؤتمر الوطني العام. وقد كان لهؤلاء دور رئيس في سن قوانين مستمدة من الشريعة، ومثالها البارز القانون رقم 2013/1 الذي حظر تقاضي الفوائد في المعاملات كافة بما فيها تلك التي تجريها المصارف التجارية[15]. وقد كان لدار الإفتاء برئاسة الشيخ الصادق الغرياني دور كبير في الدفع نحو تبني هذا القانون، وقد انتقد بشدة تأجيل تنفيذه إلى 2015، وعدّ هذا دليلاً على عدم جدية المؤتمر الوطني في محاربة الربا.[16]

الشريعة بعد الانقسام المؤسسي والتشريعي 2014

لم تسر جهود أسلمة القوانين في سنوات ما بعد فبراير على ذات الوتيرة. لقد شكل الانقسام السياسي مذ أغسطس 2014 منعطفاً هاماً في هذا الصدد. من ناحية أولى، تمسك المؤتمر الوطني العام بسلطة التشريع في البلاد كافة، وإن كانت سلطته الفعلية محدودة بحدود المنطقة الجغرافية التي دانت للعملية العسكرية المناصرة له -عملية فجر ليبيا- في غرب البلاد. ومن ناحية أخرى، تمسك مجلس النواب الذي اتخذ من طبرق في أقصى الشرق المجلس التشريعي الشرعي الوحيد. وقد كان من أوجه التفرقة بين المجلسين وصف الأول بأنه خاضع للإسلاميين خلافاً للثاني الذي فشلوا انتخابياً في شغل مقاعده.

وقد يستند هذا الوصف إلى تصرفات المجلسين. من ناحيته، أجرى المؤتمر الوطني العام تعديلاً على الإعلان الدستوري أصبحت الشريعة بمقتضاه «مصدر كل تشريع، [وعُدّ] لاغياً أي تشريع أو عمل أو مادة يخالف أحكامها ومقاصدها»، واعتبر المؤتمر الوطني العام هذا النص «أفضل نص دستوري في جميع دساتير البلدان الإسلامية دون استثناء».[17] كما شكل لجنة من علماء الشريعة لمراجعة التشريعات، أو غربلتها حسب تعبير المؤتمر، لتحديد ما بها من مخالفات للشريعة، واقتراح معالجات لها. وقد تبنى المؤتمر توصيات اللجنة وسنّ عدداً من التشريعات أهمها القانون رقم 2015/14 الذي عدّل القانون رقم 1984/10 بشأن الأحكام الخاصة بالزواج والطلاق، حيث ألغى، من بين أمور أخرى، القيود المفروضة على تعدّد الزوجات. وأيضًا القانون رقم 2016/6 الذي عدّل 40 مادة وألغى 16 أخرى من القانون المدني، بما فيها المادة 1 التي أدرجت مصادر القانون بالترتيب التالي: التشريع، مبادئ الشريعة، العرف وقواعد العدالة والقانون الطبيعي. ووفقًا للمادة المعدلة، فقد اقتصرت مصادر القانون على التشريع شريطة عدم مخالفته لأحكام الشريعة، وعلى أحكام الشريعة. وثمة قانون جديد آخر هو القانون رقم 2016/20 الذي عدّل قانون العقوبات بإلغاء الأحكام التي تخالف الشريعة، وإضافة أحكام جديدة بما فيها حكم ينص على عقوبة الإعدام للمرتد. وبالمثل، عدّل القانون رقم 2016/22 القانون رقم 1973/70 بشأن إقامة حد الزنا بإدخال عقوبة الموت رجمًا للمرتكب المحصن.[18]

من ناحيته، سن مجلس النواب تشريعات تقوض من جهود الأسلمة الآنف ذكرها، وثمة أمثلة واضحة تبين ذلك. المثال الأول هو تعليق العمل بالقانون رقم 2013/1 بشأن حظر المعاملات الربوية إلى عام 2020،[19] والمثال الآخر هو سن القانون رقم 2014/8 بشأن إلغاء دار الإفتاء الليبية، ونقل صلاحياتها وأصولها إلى وزارة الأوقاف. ومن الواضح أن هذا القانون بمثابة رد فعل على دور دار الإفتاء في الانقسام، ولاسيما رئيسها الصادق الغرياني.

وينبغي ألا يفهم من السرد السابق أن جهود الأسلمة قد غابت عن المنطقة الخاضعة لنفوذ مجلس النواب. خلافاً لذلك، كانت هناك جهود مبنية على فهم معيّن للشريعة أثارت في حينها كثيراً من التساؤلات، ومثالها قرار الحاكم العسكري في هذه المنطقة حظر سفر النساء دون محرم[20]. وقد قيل في حينها أن إسلاميين من ذوي التوجه السلفي قد كانوا خلفه، وهي دعوى عززها ترحيب هؤلاء بالقرار، وحضهم الحاكم العسكري على إنجاز وعد أخر بحظر قيادة النساء السيارات.[21] وقد كان لهؤلاء أيضاً نقدهم لمشروع الدستور.[22] وأيضا واقعة مصادرة فريق من هؤلاء كتباً في بوابة قرب مدينة المرج بدعوى مخالفتها الشريعة.[23]

الشريعة في مشروع الدستور الجديد

حين أعلنت هيئة صياغة مشروع الدستور عن هذا المشروع في يوليو 2017، أثار هذا الإعلان ردود فعل متباينة بين مرحب ومعارض. وقد كان لموقف المشروع من الشريعة أثره في ذلك. لقد نص على أن الشريعة مصدر التشريع، وهو ما فهم على نطاق واسع بأنه يجعلها المصدر الوحيد، ودفع العديدين إلى نقده لفتحه، كما قيل، باب تقييد الحقوق والحريات.[24] لم يكن هذا النص كافياً لآخرين، ومنهم الإسلاميين آنفي الذكر. لقد رأوا أن المشروع حوى مخالفات شريعة تجعله جديراً بالرفض، ومنها، وفقاً لرأيهم، نصه على حرية التفكير والتعبير دون قيد شرعي، وحرية تكوين منظمات المجتمع المدني دون قيد، وتقرير المساواة بين الرجال والنساء أمام القانون، والنص على حرية التظاهر.[25]

ورغم أن نص مشروع الدستور على مصدرية الشريعة على هذا النحو يعد خطوة هامة في تعزيز دورها، إلا أن الأثر الفعلي لهذا النص على النظام القانوني يتوقف على تحديد المقصود بالشريعة، ومرجعية هذا التحديد. هناك فهوم للشريعة تحد إلى حد كبير من هذا التأثير، ومثالها ما تبنته المحكمة الدستورية في مصر من فهم لها بأنها قطعية الثبوت قطعية الدلالة، وهو فهم يحد من الشريعة وأثرها. ولا أدل على هذا من أن تعديل الدستور المصري عام 1980 ليجعل مبادئ الشريعة المصدر الرئيس للتشريع لم يستتبع أي تغيير في التشريعات القائمة.[26] ويمكن أيضا فهم الشريعة على نحو يجعل أثرها أبعد مدى، ومثال ذلك ما تبنته المحكمة العليا الليبية بعدم دستورية النص المقيد لتعدد الزوجات بدعوى مخالفته للشريعة.[27]

وفي هذا السياق، لا يقدم مشروع الدستور إجابة عن مقصوده بالشريعة ومن يحدده. أولاً، لقد سقط منه نص حوته مسودات سابقة لهيئة صياغة الدستور قيد فيه الشريعة بما تحويه المذاهب والاجتهادات المعتبرة شرعاً من غير إلزام برأي فقهي معين. ثانياً، رغم نصه على مجلس للبحوث الشرعية، ضمن الهيئات الدستورية المستقلة التي أنشأها، إلا أنه لم يجعل استشارته وجوبية، ولم يجعل من مشورته عند طلبها إلزامية. ثالثاً، وربما الأكثر أهمية في هذا السياق، لم يوجب عضوية المختصين بالشريعة في المحكمة الدستورية، وهي التي ستقرر متى يكون تشريع ما مخالفاً للشريعة ومن ثم غير دستوري؛ من المتصور أن تقتصر عضوية هذه المحكمة على المختصين بالقانون. اقتصار عضوية المحكمة الدستورية على القانونيين قد يعزز من احتمالات تبني مفهوم للشريعة أكثر استيعاباً للتشريعات القائمة. على هذا النحو، قد تتبنى المحكمة مفهوماً ينفي عن التشريعات التي سنّت في عهد النظام السابق مخالفتها للشريعة، ومن ثم يبقي عليها. على كل، لا زال الوقت مبكراً للحديث عن تطبيق نص مشروع الدستور المتعلق بالشريعة، فالمشروع ذاته لا زال مشروعاً وقد لا ينال قبول الليبيين في الاستفتاء العام الذي سيخضع له، وهي نتيجة قد يسهم موقفه من دسترة الشريعة في الوصول إليها.

تجدون المقال بنسخته الكاملة مع المصادر والمراجع على الموقع الإلكتروني للمفكرة

قوانين المرأة الليبية في ميزان الشريعة الإسلامية

جازية جبريل محمد

نحاول في هذه المقالة تقويم القوانين الليبية المتصلة بالنساء ومدى تأثير الشريعة الاسلامية عليها. والقيام بهذه المحاولة يفترض أولا تحديد المُعاير، والمعيار، والقائم بعملية المعايرة .

تحديد المعيار الشرعي

الشريعة الإسلامية لها عديد التعريفات سواء منها الفقهية أم الدستورية، وليس هناك إجماع على دلالة مفهومها. وهذه حقيقة غالبا ما يتغاضى عنها المنادون بتحكيم شرع الله. ذلك أن هناك من يفهم من الشريعة نصوص القرآن والسنة، وهناك من يفهمها على أنها تشمل الفقه، المستمد من النصوص والمتطور في ظل مقاصدها، وثمة من يفهمها على أنها نظام قانوني مؤسس على نصوص واجتهاد، وثمة من يضمّنها مصادر أخرى كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة. تفصيلا، ثمة من يميز بين الشرع المنزّل والشرع المؤوّل. والشرع المنزّل مختلف عليه، فمن قائل إنه القرآن وحده، إلى قائل إنه يشمل القرآن والسنة، وقائل إنه يشمل أيضا الإجماع والقياس، وقائل إنه يقتصر على آيات الأحكام. وآيات الأحكام هي الأخرى مختلف عليها، فمن قائل إن كل آيات القرآن آيات أحكام، إلى قائل بحصرها في 500 آية، إلى قائل بقصرها على 200 آية. والشرع المؤوّل بدوره مختلف عليه، فهو يتمثل في موارد الاجتهاد التي تنازع فيها العلماء، ويشمل مذاهب الأئمة الأربعة المختلفة فيما بينها.

من منحى آخر، قد تُفهم الشريعة بمعنى النظام القانوني الإسلامي، أي الأحكام الثابتة بالإجماع، أو المستنبطة من النصوص المتضافرة في القرآن الكريم والحديث الشريف، أو ما في حكم هذا، وقد تفهم على أنها منظومة شاملة، تنطوي على نظرية اجتماعية-اقتصادية-سياسية[1].

ولن يفوتنا التأكيد على أن للشريعة الإسلامية عدة معاني في نظر المشرع الليبي. فهي تارة ضيقة لا تعني سوى القرآن الكريم[2]، وأخرى تشمل ما ينص عليه المذهب السائد لدى أهل البلد[3]، أو المشهور من أيسر المذاهب[4]. وقد تشمل المبادئ الفقهية المعتبرة الأكثر ملائمة لنصوص القانون المشير إليها[5]، وأخيرة متسعة لتشمل المذاهب والاجتهادات المعتبرة شرعًا من غير إلزام برأي فقهي معيّن[6].

كما أن مكانة الشريعة بالنسبة للتسلل الهرمي للمصادر ليس واحداً فهي: شريعة المجتمع، أو المصدر الرئيس للتشريع، أو مصدراً رئيساً للتشريع، أو مصدر التشريع .

ماهية القوانين المعايرة

توجد عدة قوانين ليبية ذات شأن نسوي وقف بشأنها موقف المتسائل عن مدى توافقها مع الشريعة الإسلامية. وعلى سبيل المثال، نذكر:

قوانين ذات صبغة سياسية:

القوانين الانتخابية[7]. وفيها نجد النص على الكوتا والتي تعمل النساء على زيادتها. وهنا قد يجادلنا صاحب الفكر الإسلامي المتشدد بشأن تولي النساء للشأن العام بحديث منسوب للرسول صلى الله عليه وسلم «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[8].

وإذا كانت صحة الحديث من حيث «الرواية» مسلما بها، فإن إغفال مناسبة ورود هذا الحديث يجعل «الدراية» بمعناه الحقيقي مخالفة للاستدلال به على تحريم ولاية المرأة للعمل العام. فملابسات ورود الحديث تجعله نبوءة سياسية بزوال ملك فارس وهي نبوءة نبوية قد تحققت بعد ذلك بسنوات، أكثر منه تشريعاً عاما يحرم ولاية المرأة للعمل السياسي العام.

وأمر آخر تجدر الإشارة إليه لإزالة الشبهة عن ولاية المرأة للعمل العام، فهو يتمثل في تغيّر مفهوم الولاية العامة في عصرنا الحديث، وذلك بانتقاله من: «سلطان الفرد» إلى «سلطان المؤسسة»، والتي يشترك فيها جمع من ذوي السلطان والاختصاص.

كما أن هذه القوانين تتضمن حكماً متكرراً في الجزء المخصص مفاده أن حق المرشح في تقديم برنامجه الانتخابي مقيد بما لا يخالف الشريعة. وهذا الأمر يدفعنا بشكل خاص إلى التساؤل حول حق المرشحة في إظهار صورتها بدون غطاء للشعر، حيث المشاهدات الواقعية في بعض المدن الليبية تؤكد التعدي على هذه الصور بتغطيتها بلون أسود قاتم. ولذلك يخشى استخدام هذا النص القانوني من قبل القائمين على السلطة التنفيذية متى كانوا حاملين لتوجهات متشددة.

قوانين وظيفية:

على سبيل المثال قانون رقم 8 لسنة 1989 والذي أقرّ بحق المرأة بتولي القضاء. وقد تم الطعن في هذا القانون[9] بحجة أنه ضد الشريعة الإسلامية، علما أن هذا القانون صدر في مناخ تشريعي إسلامي، حيث القرآن الكريم شريعة المجتمع، وحيث التبني الصريح لتشريعات الحدود، وهو من الطعون التي ماطلت الدائرة الدستورية من البت فيها إلى يومنا هذا.

ومعلوم أن اجتهادات الفقهاء القدماء حول تولي المرأة منصب القضاء هي اجتهادات متعددة ومختلفة باختلاف وتعدد مذاهبهم واجتهاداتهم في هذه المسألة. إن الذين قاسوا القضاء على الإمامة العظمى التي هي الخلافة العامة على أمة الإسلام ودار الإسلام مثل فقهاء المذهب الشافعي قد منعوا تولي المرأة القضاء، لاتفاق جمهور الفقهاء باستثناء البعض على جعل «الذكورة» شرطاً من شروط الخليفة والإمام. ويظل هذا القياس قياساً على 34حكم فقهي33 ليس عليه إجماع وليس قياساً على نص قطعي الدلالة والثبوت. والذين أجازوا توليها القضاء، فيما عدا قضاء 34القصاص والحدود33 مثل أبي حنيفة وفقهاء مذهبه فهم قالوا بذلك لقياسهم القضاء على الشهادة، فأجازوا قضاءها فيما أجازوا شهادتها فيه. وهناك من ذهب إلى أبعد من ذلك وأجاز للمرأة تولي القضاء حتى في القصاص والحدود مؤسساً ذلك على تحوّل «القضاء» من قضاء القاضي الفرد إلى قضاء مؤسسي، يشترك في الحكم فيه عدد من القضاة. بل لقد أصبحت مؤسسة التشريع والتقنين مشاركة في ولاية القضاء، بتشريعها القوانين التي ينفذها القضاة. فلم يعد قاضى اليوم ذلك الذى يجتهد في استنباط الحكم واستخلاص القانون، وإنما أصبح «منفذ» للقانون الذى صاغته مؤسسة، تمثل الاجتهاد الجماعي والمؤسسي لا الفردي.

قوانين ذات صبغة اجتماعية:

من أهمها، المادة 11 من القانون رقم 24 لسنة 2010 التي تقرّ بحق المرأة الليبية بمنح جنسيتها لأطفالها من زوج غير ليبي. وفي أبريل 2013، أصدر السيد المفتي فتوى طالب فيها الحكومة بمنع النساء من التزوج بأجانب. وتناقلت التقارير تجميد وزارة الشؤون الاجتماعية لتصاريح الزواج للنساء الليبيات المتزوجات من رجال أجانب استجابة لهذه الفتوى[10].

قوانين الأسرة: بمجرد انتهاء النزاع المسلح ومقتل القذافي في نهاية 2011، أطلق مصطفى عبد الجليل رئيس السلطة الحاكمة في ذلك الوقت عبارته الشهيرة بتاريخ 2011/10/23، أن من حق الرجل شرعا الزواج بأكثر من امرأة[11]، منتقداً تقييد الحق بشروط محددة في قانون الزواج والطلاق رقم 10 لسنة 1984 وتعديلاته. وكان النظام السابق وضع شروطا معينة للقبول بتعدد الزوجات، وفق ما نص عليه الشرع الحكيم الذي اشترط العدالة لإباحته. وفي تأكيد قضائي لذلك الخطاب الرئاسي، قضت المحكمة العليا الليبية في عام 2013 بعدم دستورية تقييد حق الرجل في الزواج الثاني على خلفية مخالفته للشريعة الإسلامية[12]. وهو ما ترجم أخيرا من قبل السلطة التشريعية في طرابلس «المؤتمر المنتهية ولايته» بإصداره تشريعاً جديداً ألغى فيه الشروط المنصوص عليها سابقا للترخيص بالتعدّد[13].

من الهام في هذا الإطار أن نشير إلى قوانين تساند المرأة وتستند على الشريعة مثل القانون رقم 6 لسنة 1959 بشأن حماية حق النساء في الإرث والذي ينص في مادته الثانية أنه «لا يجوز الامتناع عن أداء ما تستحقه المرأة من نصيب في الميراث». وقد ذهب المشرع إلى حدّ تجريم هذا الفعل وإن بقيت العقوبة هزيلة: الحبس مع الحكم للمرأة بأداء ما تستحقه. كما أن للنص قيد إجرائي متمثل في الشكوى. وعلينا أن نلاحظ أن المشرع هنا يتناول حقها المنصوص عليه في القرآن بما فيها أحكام التعصيب للذكر مثل حظ الأنثيين[14]، فيما يغيب الحديث في الأوساط النسوية الليبية تماما عن إعمال المساواة في هذا المجال.

قوانين جنائية : تبيح المادة 14 من قانون العقوبات كل سلوك يعد ممارسة لحق من الحقوق الشخصية التي كفلتها الشريعة الإسلامية. ولم يطبق هذا النص على حد علمنا إلا بشأن تسويغ الاعتداء الزوجي على المرأة بالضرب وبالاغتصاب بحجة ممارسته لحقه الشخصي المكفول شرعاً سواء في التأديب[15] أو في المعاشرة الحميمة[16].

وللتأكيد على ذلك نكتفي بإيراد حكمين قضائيين صادرين عن المحكمة العليا الليبية: أحدهما بشأن واقعة ضرب زوج لزوجته بالرغم من أن قانون العقوبات لم يتضمن نصاً خاصاً في شأن حق الزوج في تأديب زوجته. إلا أن المحكمة العليا أكدت على انتفاء المسؤولية الجنائية عن الزوج الذي يضرب زوجته في الحدود المعقولة تأديباً لها استناداً على نص المادة 14 من قانون العقوبات الليبي[17] .

أما الآخر بشأن واقعة إتيان الزوجة من الدبر: لم تذهب فيه المحكمة إلى تكييفه سلوكاً ضد حرية وإرادة الزوجة أو ضد الأخلاق والعرض وذلك لوجود العلاقة الزوجية المبيحة لحق المعاشرة الزوجية. ولكنها حاولت أن تبسط حماية لحق الزوجة في الكرامة وترفع عنها المهانة وتقر بحصول إيذاء وضرر، فلجأت لنص المادة 398عقوبات ليبي مكيّفة الفعل على أنه إساءة معاملة أحد أفراد الأسرة[18] علماً بأن المصلحة المحمية ليست واحدة والفلسفة الكامنة وراء التجريم مختلفة.

ويضيق المقام عن الحديث حول قبول شهادة المرأة في جناية القتل. ويلحظ أن المؤتمر الوطني سحب بموجب قانون رقم 14 لسنة 2015 من المرأة أهلية شهادتها على عقد الزواج، بالرغم من أن كثيراً من فقهاء الشريعة يجوّزن شهادتها على ما هو دون القصاص والحدود.

هوية القائم بعملية المعايرة:

من الهام جداً تحديد الجهة التي تعطي صلاحية الحكم على قانون ما بأنه مخالف للشريعة الإسلامية. وفي ليبيا إلى وقتنا الحالي تقتصر هذه الصلاحية على الدائرة الدستورية في المحكمة العليا[19]. إلا أن دار الإفتاء[20] لا تنفك عن إصدار فتاوى تحدد من خلالها مدى شرعية القوانين السارية في البلاد. وبرغم أن هذه الفتاوى غير ملزمة، إلا أنها ذات تأثير كبير على العقلية المجتمعية الليبية وعلى القائمين بالسلطة التنفيذية[21].

ولعل من المهم التساؤل عن التوقيت الذي يتم فيه تقييم القانون كونه مخالفا أم متوافقا مع الشريعة الإسلامية. فهل يتم هذا التقييم في فترة إصداره بما يمكن أن نسميه رقابة سابقة أم بعد البدء في تنفيذه بما نسميه رقابة لاحقة؟ كل هذه الأسئلة تجيبنا عليها الحالة الليبية بما لا يدع مجالاً للشك ـ كما رأينا- بأن القائم على السلطة التشريعية والقائم على السلطة التنفيذية وحتى القائم على السلطة القضائية، في لحظة ما، ذات ظروف زمانية سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية معينة، يقوم بالحكم على القانون المزمع إصداره أو القائم والمعمول به في وسط إسلامي معتدل لمدة تزيد عن العشرين عاماً ويقرر أنه مخالف للشريعة الإسلامية. ويساعده في ذلك قابلية النص الشرعي للتأويل مما يجعله معياراً نسبياً متغيراً وفق السلطة القائمة على تقنينه وتفسيره.

علة اختلال الميزان

المشاهدات العملية والتطبيق التنفيذي للقوانين يفيد أن معضلة المرأة الليبية الأساسية لا تكمن في القوانين، إنما في المنظومة القيمية والثقافة المجتمعية. وهذا ما تؤكده المسوح البحثية، والأحكام القضائية، والفتاوى الدينية المعبرة عن تفسير صاحبها للنص الديني القابل للتأويل. ولن تستطيع المرأة الليبية كسب معركتها والظفر بحقوقها إلا إذا تصدت لمهمة عسيرة وهامة ألا وهي تفسير الشريعة الإسلامية والقراءة في فقهها والكتابة عنه، سيما الفقه النسوي. كما أنه يجب أن تتبوأ مكانتها في قلب السلطة التشريعية وفي لجانها التشريعية وتتمكن من مراكز صنع القرار في السلطة التنفيذية. كما لا يجب أن تغيب عن الهيئة العليا للإفتاء، وتظل مطالبتها بمجلس أعلى للمرأة مطلباً منطقياً لأجل مأسسة كل الجهود الرامية لتعزيز حقوقها المكفولة في الشرائع الدينية والاتفاقيات الدولية والقوانين الوطنية.

تجدون المقال بنسخته الكاملة مع المصادر والمراجع على الموقع الإلكتروني للمفكرة